

الحب في التراث العربي

د. محمد حسن عبد الله



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت





سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت



د. محمد حسن عبد الله

٣٦ ـ المحرم/ صفر ١٤٠١ هـ ـ ديسمبر (كانون أول) ١٩٨٠ م

المراسلات:

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب ٢٣٩٩٦ الكويت

الحب في التراث العربي

مُقــدمَــة

قالوا :

* «الأرواح جنـود مجندة، ماتعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»

حديث شريف

* اذا تـقـادحـت الأخـلاق المـتـشـاكـلـة، وتـمـازجـت الأرواح المـتـشـابـهـة، ألهـبـت لمـح نـور ساطع، يستضيء به العقل، وتهتز لاشـراقـه طـبـاع الحـيـاة، و يـتـصـور من ذلك النور خلق خاص بالنفس، متصل بجوهريتها، يسمى العشق.

الأصمعي

* ولـو لم تـكـن عـفة المتحابين عن الأدناس، وتحاميهما ماينكر في عـرف كـافـة الـنـاس، محرمـا فـي الـشـرائع، ولامستقبحا في الـطـبائع، لكان الواجب على كل واحد منهما تركه، ابقاء وده عند صاحبه، وابقاء على ودّ صاحبه عنده.

ابن داود

* واعـلـم أنـا انما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية، لأنه منها يرتقى أهل المـقـامـات الـى ماهي أعلى منها حتى ينتهى الى المحبة الالهية،

وقد وجدنا النفوس الحاملة لها اذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية لاتحمل المحبة الالهية.

أبو الحسن الديلمى

* ويكفى أن يكون الأعرابى الذي لايذكر مع الملوك، ولامع الشجعان الأبطال، يعشق ويشتهر بالعشق، فيذكر في مجالس الملوك والخلفاء ومن دونهم، وتدون أخباره وتروى أشعاره، ويبقى له العشق ذكرا مخلدا، ولولا العشق لم يذكر له اسم، ولم يرفع له رأس.

ابن القيم

وعنّي أخبرك:

* أنه مامن مؤلف قديم أو حديث تطلع الى التأليف في الحب، الا وهو ينفس في كتابه عن ذكريات قديمة، وهوى مكبوت. ولقد نشأت فيه ووعيته اشراقا وخيالا قبل أن أعيشه سلوكا وفكرا.

* وأنه مامن مؤلف قديم أو حديث تطلع الى التأليف في الحب، الا وهو يطمح الى اكتساب أعظم قدر من القراء، اذ يعرف ماللحب من منزلة في النفوس، وتأثير في الشعور.

* والحب أنبل العواطف التي رددها الشعر العربي، ولكننا لم نجعل هذا الشعر الغزير مصدرا أساسيا للتعرف الى الحب في التراث العربي، لأن هذا الشعر قد نال حظا من الاهتمام،

ولأنـه يـعبر عـن تجارب ذاتية لا تعني برصد الاتجاهات العامة، ومع هذا فقد ظل الشعر مشاركا في كل فصول الكتاب، مؤثرا في توجيه الفكرة.

* ولـقـد اعـتـمـدت عـلـى كـتـب الـتراث فعلا، فلم أتطرق الى المعـاصـر ين الا .. لماما، انصافا للقدماء، وتحر يرا للرؤ ية من أية أفكار مسبقة.

* والحب شديد الاغراء، والتأليف فيه سهل الانزلاق الى مايبعد عـن الجد، ولقد حاولت أن أحقق التوازن بين الجدية والترفية، و بين الجـهـامـة والمـداعبة، ليس لمجرد ارضاء الناس كافة، فهو غـايـة لا تـدرك، وانما لأن ذلـك هـو الـطـر يق الوحيد لتأليف كتاب عن الحب.




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١

مِنَ الهَامِش إلى الصَمِيم



أول الكلام:

قال الأصمعي: سألت أعرابية عن العشق فقالت: جل والله عن أن يرى، وخفى عن أبصار الورى، فهو في الصدور كامن ككمون النار في الحجر، ان قدحته أورى، وان تركته توارى.

وهذه العبارة على ايجازها وبساطتها يمكن أن تعطي بالتأمل دلالات عميقة، لعل هذه الأعرابية المجهولة لم تقصد اليها قصدا، ولكن ادراكها الباطن قد انطوى عليها بوعى أو بغير وعي، فتأمل مثلا وصف العشق بالجلالة، التي تعطي احساسا بالضخامة، ثم الوصف بما يناقض ذلك، فهو لا يرى، لكنه لا يرى لجلاله، لا لهوانه، ومن هنا كان تقديم القسم بالله أمام موضوع يسبق الى الخاطر أنه على تنافر معه، ووصفه بالخفاء مع قيامه في الصدور، وتقريب هذا الوصف المتناقض ظاهريا بالنار الكامنة في الحجر، وهو تشبيه فلسفي في صميمه، قال به المتكلمون والفلاسفة توضيحا لعلاقة الروح بالجسد، وعلاقة الله بالعالم، وتأمل الصلة بين الانسان والحجر، وكلاهما من طين، وصلة العشق بالنار، وهي نور ودمار، وانظر كيف تتولد المادة اللطيفة المضيئة من المادة الثقيلة المعتمة، وكيف يتم ذلك بطرف آخر، هو حجر أو ما يشبهه، فبارتطام الجسمين تتولد الشرارة المضيئة المحرقة، ولو تركا دون صدام لما زادا عن حجرين !!

واذا كانت هذه الأعرابية المجهولة قد اكتفت في تعريف العشق بالاشارة الى غموضه والاستعانة بالتشبيه، فان الأمر بالنسبة للباحث في التراث العربي أشد صعوبة، لأسباب عديدة، في مقدمتها أن الحب ـ ولنقل الآن ـ لمجرد تقريب المعنى.. انه مرادف للعشق، أو هو القدر المعتدل من العشق ـ عاطفة انسانية ذات طبيعة خاصة بكل فرد، فمع التسليم بقدر مشترك تظل التجربة الذاتية في الحب متحكمة أو مؤثرة في تصوره والحكم عليه، واذا كان الأمر ـ كما يقول ابن قتيبة في مقدمة الشعر والشعراء ـ أن الناس يميلون الى سماع التشبيب لأنه «قريب من النفوس، لائط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة

الغزل، والف النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقا منه بسبب، وضاربا فيه بسهم، حلال أو حرام» ــ اذا كان الأمر كذلك فهو ميزة ومشكلة: ميزة تحقق الرواج السريع لكل ماتبدعه الفنون عن الحب، والشهرة العريضة لأبطال قصصه وشعرائه وكتابه، ومشكلة حيث تضيع معالم الموضوعية أمام طوفان التجارب الفردية، وحيث يعتبر كل انسان نفسه صاحب خبرة فيه ينبغي اعتبارها والافادة منها.

وتبقى صعوبات أخرى لا تقل عن هذا خطرا، منها تداخل أخبار العشاق والمحبين، بل الشك في وجود بعضهم أصلا، ومجنون ليلى مثل واضح لذلك، وقد أورد الأصفهاني (الأغاني ج ٢ ص ١ ــ ٩٤) كافة الاحتمالات العقلية لإثباته بالذات والاسم والصفة، ونفيه بهذه المعاني أيضا، وأورد لكل احتمال أدلته من الأخبار المرفوعة بسندها. ويحدث كثيرا أن يغادر الخبر دائرة المعلومات أو الحوادث الواقعية المباشرة الى دائرة أكثر اتساعا فيلتقي بالحكاية و يتداخل مع القصة طلبا للاثارة والاغراب، بل قد تتسلل اليه بعض الأساطير والخوارق لنفس الأسباب، لم ينج من ذلك جلة العلماء الموثقين من أمثال ابن قيم الجوزية الذي جعل الحب أول خطايا البشرية وسبب معاناتها بالخروج من الجنة، وان دل اللفظ على أنه مردد لقول آخرين لم يعينهم: «قالوا: وقد حبب الله سبحانه وتعالى الى رسله وأنبيائه نساءهم وسراريهم، فكان آدم أبو البشر شديد المحبة لحواء، وقد أخبر الله سبحانه وتعالى أنه خلق زوجته منه ليسكن اليها. قالوا: وحبه هو الذي حمله على موافقتها في الأكل من الشجرة. قالوا: وأول حب كان في هذا العالم حب آدم لحواء، وصار ذلك سنة في ولده في المحبة بين الزوجين (١)».

---

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص١٦٩، وقد عاد ابن القيم لهذه النقطة مرة أخرى (ص١٩٠) فجعل عصيان آدم قسمة بين سببين: اتباعه الهوى في طلب الخلود في الجنة، ودخوله في هوى حواء حبا لها «فأول فتنة كانت في هذا العالم بسبب النساء». وستكون لابن داود اشارة أخرى في «الزهرة» سنجد أصلها في مخطوط نادر، وسيأتي ذلك في مكانه من هذا الكتاب.

علـى أن الخطـاب فـي الآيات الـقـرآنيـة موجه غالبا الى آدم وحواء معا ، والـوصـف بـالـعـصـيان خص به آدم وحده، ولم يقل لنا ابن القيم اذا كانت سنة الحب «بين الزوجين» قد بدأت بآدم وحواء، متى بدأت «سنة» الحب بين من ليسا بزوجين !!.

و يروي ابـن الـقـيم هـذا الخبر نقلا عن الواقدي : «كانت سارة عند ابراهيم صلى الله عليه وسلم ، فمكثت معه دهرا لا ترزق منه ولدا ، فلما رأت ذلك وهبت له هـاجـر أمتها ، فولدت لابراهيم ، فغارت من ذلك سارة ووجدت في نفسها وعتبت على هاجر، فحلفت أن تقطع منها ثلاثة أعضاء، فقال لها ابراهيم : هل لك أن تبر يمـيـنـك ؟ قـالـت : كـيـف أصـنـع ؟ قال : اثقبي أذنيها واخفضيها ، والخفض هو الختـان، فـفـعلت ذلك بها ، فوضعت هاجر في أذنيها قرطين فازدادت بهما حسنا ، فـقالت سارة : انما زدتها جمالا ، فلم تقاره على كونها معه ، ووجد بها ابراهيم وجدا شديدا فنقلها الى مكة ، فكان يزورها كل يوم من الشام على البراق من شغفه بها وقلة صبره عنها (٢)» .

وأهـداف هـذا الخبر واضـحة في تفسير بدء الختان عند أبناء ابراهيم ، وكذلك تـبـر ير نقل هاجر وولدها الى الحجاز وتركها بواد غير ذي زرع ، ولكن هل تحتاج عوامل الأمن بين الضرتين الى هذه المسافة الشاسعة ؟ ثم يظهر «البراق» في آخر الخبر ــ الحكاية ، ليؤكد أن الحب لايقهر، وأنه صانع معجزات !!

وسـيـبـقـى الحـب دائما قادرا على تفسير ما يعجز الواقع عن تفسيره ، واضفاء الاثـارة والحـيو ية ــ والاقناع أحيانا ــ على حوادث تاريخية غامضة الأسباب ، أو

---

(٢) روضـة المحبين ونـزهـة المشتاقين ص٢٩٨، وقد سبق لابن القيم أن أشار الـى الـز يـارة الـيـومـية على البراق بين الشام والحجاز برواية سعد بن أبي وقـاص: ص١٦٩ وقـد أشـار «أخـبـار النساء» الى هذا الخبر، وروايته أن ابـراهيم قـال: اثقبي أذنيها وخفّضيها، والخفض هو الخياطة، وفيها أيضا أن ابـراهيم كان يزورها في كل وقت لشغفه بها وقلة صبره عنها. انظر ص٨٣ وواضح أن مصدر الخبر واحد في المرتين.

تحتاج الى عناصر تشويق تجعلها أكثر «درامية» وتقبلا وارتباطا بالمقدمات، ويمكننا أن نختار بعض الحوادث التاريخية التي قيل ان الحب لعب فيها الدور الحاسم، أو أنه الذي أنزل الستار على الفصل الأخير، فمثلا، في صراع امرىء القيس مع بني أسد حول استرداد ملك ابيه، يرحل الى قيصر يطلب نصرته فيعشق ابنة القيصر أو أخته، أما النابغة الذبياني فانه يهوى المتجردة زوجة الملك النعمان ولي نعمته حتى يصفها ــ فيما يزعمون ــ وصفا مكشوفا في قصيدة تتلى على زوجها، وهو الملك المهاب، أما الشاعر طرفة بن العبد فقد كان ينادم عمرو بن هند، فأشرفت أخته ذات يوم فرأى طرفة ظلها في الجام الذي في يده، فقال في ذلك شعرا أحنق عليه ابن هند، فدبر مقتله (٣). وعمارة بن الوليد يذهب الى الحبشة سفيرا مع عمرو بن العاص ليرد النجاشي مهاجري المسلمين الى مكة، فيهوى عمارة زوجة النجاشي أو تهواه، و يشي به صاحبه فيلقي عمارة حتفه، والحارث بن عبد المطلب ــ الموصوف بالجمال الفائق ــ يواجه نفس المصير لأنه تأبى على العشق، اذ هو يته زوجة عظيم يمنى كان الحارث في معيته .. وهكذا الى مالا نهاية، يمكن أن نجد أنفسنا بين طوفان من الأخبار والحكايات والقصص، تجمع الواقع أو الممكن الى المستحيل، وتكاد تنزلق بأي دراسة في مجال الحب الى غير ماينبغي لها من الموضوعية والوضوح، فتستدرج خطوة بعد خطوة بهذه المادة الغزيرة الى تيار التسلية والاثارة، و بخاصة أن ما يتهددها على الطرف الآخر ــ النقيض ــ هو الجدل الفلسفي حول ماهية الحب، وسياط الفقهاء الموجعة في ذم الهوى، وهما من الأمور الجافة التي لايميل اليها المؤلف الذي يؤثر عاطفة الحب باهتمامه، والقارىء أيضا من باب أولى،

---

(٣) وقد أورد ابن قتيبة في الشعر والشعراء (جـ ١ ص، ١٢١، ١٦٦، ١٨٨) قصص هؤلاء الشعراء، وأشار الى أن قصص العشق تقترن عادة بدعوى الهجاء، فهناك الشاعر المتهم بالعشق، والشاعر أو النديم المنافس له الذي يشيع عنه ذلك، أو أن الشاعر نفسه يريد أن يلحق معرة بمن يرغب في فضحه بجريمة !!

وسيفسر لنا هذا جانبا من مئات الأخبار والنوادر والقصص المتداولة حول المحبين والعشاق، وهي على كثرتها تكاد ترحل بذاتها من كتاب الى آخر، دون تغيير يذكر أو بتغيير طفيف لايمس الجوهر. ولقد كانت سيطرة هذا المنحنى القصصي على المادة المتداولة عن الحب واضحة، بدرجة دفعت ابن حزم ــ وهو من أهم الباحثين في هذا المجال ــ أن يغمز الشكل والمحتوى في تلك الحكايات، فيقول في صدر كتابه الشهير: ــ طوق الحمامة ــ «والتزمت في كتابي هذا الوقوف عند حدك، والاقتصار على مارأيت أو صح عندي بنقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا أتحلى بحلي مستعار» وهو على أي حال، ايثار للمعاصرة وللوضع الراهن بصرف النظر عن أبعاده التاريخية.

ولقد صح عزم صاحب الطوق على تجنب تلك الأخبار الكثيرة المأثورة عن الأعراب، ولكنه استعاض عنها بأخبار رواها هو عن معاصريه، وبهذا استطاع أن يحفظ التوازن في مادة كتابه، ويخفف من الطابع النظري الجدلي والتقريري برواية الأخبار والحكايات، ولكنها كانت أخبارا وحكايات عصرية، ليست مأثورة عن الأعراب، حيث اختلف سبيل الحياة، ومن ثم سبيل التأليف.

ولكن: كيف كانت البداية؟:

وليس العرب في اهتمامهم بالحب، وكثرة أشعارهم وقصصهم حوله مبتدعين أو مختلفين عن غيرهم من الأمم، واشادتهم بشهداء الحب وشعرائه، ودرجة اهتمامهم بكل ألوانه من العذرية الى الحسية الصريحة هو ما يتوافق وحضارتهم ذات الطابع العقلي والروحي والوجداني، والتي ازدهر جانبها المادي ماثلا في الثراء والترف واتساع العمران عدة قرون. وسيؤكد البحث في ظاهرة الحب عند العرب أن الطبيعة البشرية لايمكن اعتقالها، وأن فيها قدرة على تجاوز أي اطار مسبق يفرض عليها، ستوجد دائما قلة تحاول أن تسمو الى المثال، وتستعلي على نداء الغرائز، وترفض العرف الشائع، ولكنها ستظل قلة، تأخذ مكانها في الكتب، أكثر مما تترك أثرا في

السلوك العام الذي سيبقى دائما ابن الطبيعة، والعرف الاجتماعي، وثمرة حلقات متداخلة من الأعراف الحضارية التي تلعب فيها الثروة والثقافة والموروث الأخلاقي والعرقي دورا واضحا.

لقد كان العربي في العصر الجاهلي تلقائيا في علاقته بالمرأة، يحترم الأعراف القبلية، ولكنه يستجيب للصبوة ما سنحت الفرصة، وأمن العار، وتتحرك قصائد الشعر الغزلي وقصص الحب ومغامرات العشاق بين القطبين المتباعدين: العفة والتهتك، ويروي ابن الجوزي قصة أخ رأى امرأة أخيه حاسرة فعشقها وكتم عشقه حتى أوشك أن يودي به السقم، فظل به الحارث بن كلده، أشهر أطباء العصر، حتى اكتشف سبب المرض، فما كان من الأخ الا أن طلق زوجته ليرجع الى أخيه فؤاده، «فان المرأة توجد والأخ لا يوجد» فأقبل الناس يهنئون المريض بنيل مراده، فما كان منه الا أن حرم المرأة على نفسه. قال عبيدة السلماني راوية الخبر: «ماأدري أي الرجلين أكرم؟ الأول أم الآخر!»(٤).

وفي الخبر السابق دلالة على وجود الحجاب في العصر الجاهلي، وأكثر الاشارات تدل على أنه كان نوعا من النقاب أو الخمار، أما الحجاب بمعنى قرار المرأة في دارها والاحتجاب دون الرجال فلم تعرفه المرأة في ذلك العصر. وكما عرف العصر المرأة «البرزة» أي السافرة التي تخالط الرجال، فقد عرف اجتماع الفتيان والفتيات في المراعي وأثناء السمر، وكانت الافتتاحية التقليدية للقصيدة العربية تعبيرا مباشرا ـــ في كثير من الحالات ـــ عن هذه الأوضاع الاجتماعية الشائعة، واذ يقرر ابن القيم أن عادة العرب قبل الاسلام أن المرأة لا تحتجب لنزاهتهم ونزاهة نسائهم، وأن الاسلام قام على ذلك حتى نزلت آية الحجاب (٥)، يزيد الجاحظ الأمر

---

(٤) ذم الهوى: ص٢٢٠ ومابعدها، وفي القصة ملامح إسلامية، حيث يشهد الرجل على طلاق زوجته ثلاثا.

(٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص٣٠٠.

تفصيلا فيقرر أنه مع سقوط الحجاب ماكانوا يرضون بنظرة الفلتة، ولالحظة الخلسة، دون أن يجتمعوا على الحديث والمسامرة، و يزدوجوا في المناسمة والمثافنة، و يسمى المولع بذلك من الرجال الزير، المشتق من الزيارة. وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج، لاينكرون ماليس بمنكر اذا أمنوا المنكر. (٦).

وسياق هذا النص لايخصصه بالجاهلية، بل ربما ترجح أنه وصف للمجتمع الطبيعي في العصر الاسلامي، ومع هذا لا نجد ما يمنع من اعتبار ذلك استمرارا لجانب من التقاليد الطيبة للمجتمع الجاهلي، الذي يصفه ابن القيم بقوله: «وكانت الجاهلية الجهلاء في كفرهم لايرجون ثوابا ولا يخافون عقابا، وكانوا يصونون العشق عن الجماع»، كما ذكر أن أعرابيا علق امرأة فكان يأتيها سنين وما جرى بينهما ريبة، أما الوجه الآخر للحب، الوجه الجنسي الصريح فنجد عليه أكثر من دليل في أشعارهم، بل نجد ابن القيم نفسه يحدد صورة أخرى للعشق ليست على شيء من النفاء الذي عبر عنه آنفا حتى وان تجافت عن المباشرة. وفي مثل ذلك يقول الشاعر:

فللحب شطر مطلق من عقاله　　　وللبعل شطر ما يرام منيع(٧)

ونجد في أكثر من مصدر قديم ما يؤكد وجود بيوت للبغاء في الجاهلية، وقد كانت سمية — أم زياد ابن أبيه — من الزانيات بالطائف، وكانت تؤدى الضريبة للحارث بن كلده (٨)، وفي كتاب «أشعار النساء» للمرزباني نماذج من الشعر المكشوف لأم الورد العجلانية، وعمرة بنت الحارس التغلبية، كما تبادلت ليلى الأخيلية الهجاء المقذع مع النابغة الجعدي، وكذلك فعلت الدلماء مع الأخطل، بل يورد الكتاب حوارا صريحا بين همام بن مرة و بناته الثلاث، لا

(٦) رسائل الجاحظ: كتاب القيان — ص١٤٨.

(٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص٨٥—٨٧.

(٨) أخبار النساء ص٢١١.

يتورعن عن اعلان شوقهن للرجال ورغبتهن في الزواج بعبارات لا تورية فيها (٩).

وخلاصة ما نريد الانتهاء اليه أن العصر الجاهلي عرف الحب في مستوياته جميعا، الحسية والعذرية، الطبيعية والشاذة، بين الفتيان والفتيات، وبين العشاق من أزواج وزوجات وعواهر، وأشعار امرىء القيس وحده يمكن أن تجد فيها آثار هذه الألوان من الحب على اختلاف مستوياتها، مما قد يعني التلفائية والاستجابة للدافع الوقتي، وقد يعني اختلاف المستوى مع مراحل العمر، وعوامل الاستقرار والسيطرة أو القلق والانفلات.

إلى أن جاء الاسلام:

وقد أنكر الاسلام الزنا، وحرمه، وعاقب عليه بالرجم أو الجلد، وأباح ما سوى ذلك من الزواج بأربع زوجات متزامنات، والتسري بالاماء دون حد، ولم يكن الحب أو العشق من الكلمات المحرمة أو المكروهة، بل كانت تتداول بين الصحابة باللفظ أو المعنى، وتظهر في السلوك والعلاقات دون أن تنال من وقارهم أو مهابتهم، وقد نقل ابن القيم عن الخرائطي أن عبدالله بن عمر اشترى جارية رومية، وأنه كان يحبها حبا شديدا، فوقعت ذات يوم عن بغلة له، فجعل يمسح التراب عن وجهها ويفديها. وكانت تقول له: أنت قالون، تعني جيد، ثم انها هربت منه، فوجد عليها وجدا شديدا، وقال:

قد كنت أحسبني قالون فانصرفت فاليوم أعلم أني غير قالون(١٠)

وليس شيء من هذا بمستغرب، فالصحابة بشر، وأداؤهم للفرائض وتطلعهم الى الله لا يعني العجز عن تذوق الجمال أو رفض المباح من متع الدنيا، وسيرد في

(٩) أشعار النساء: انظر الصفحات ١١٤، ١٥٢، ١٥٣، ١٩٣، وغيرها. ونجد مالا يقل صراحة وانكشافا عن ذلك في نزهة الجلساء في أشعار النساء للسيوطي منسوبا للشاعرة ثواب الهذانية ومهجة القرطبية وولادة وغيرهن. هذا غير مانجد في المخطوطات مما لا يسمح الذوق العام بنشره.

(١٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص١٧٢.

شعر عمر بن أبي ربيعة أن ابن أبي عتيق ـ حفيد الصديق ـ كان يصف له حسان مكة، و يعجب بشعره في وصفهن ووصف مغامراته معهن. ونعود الى التشريع الاسلامي بالنسبة للمرأة فنجده يبيح أربع نساء غير مايبيح من الاماء، وهذا يعني في النهاية أن الاسلام قد وضع اطارا مرنا وواسعا للحياة الجنسية والحياة العاطفية للرجل بصفة خاصة، وللمرأة نسبيا، ولكنه لم يتسامح في الخروج على هذا الاطار بالسقوط في الزنا. وقد دفع بعض الزناة والعشاق حياتهم في عصر صدر الاسلام، اعترف عدد قليل بخطيئتهم أمام الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأمر بحدهم بعد محاولة لاغرائهم بالتستر على أنفسهم وفتح باب التوبة أمامهم، وقتل بعض آخر غسلا للعار وقطعا لدابر الفضائح المعلنة، كما حدث لسحيم الشاعر ـ عبد بني الحسحاس، الذي قال غزلا فاضحا في حرائر القبيلة ووصف مغامراته مع بعضهن، وقد روى أن رجلا كان يختلف الى زوجة رجل من الأنصار ـ في عهد عمر أيضا ـ كان قد خرج في بعث، فعلم بذلك أخ للرجل الغائب، فراقب مايجري حتى شاهد الرجل في بيت أخيه، فاقتحم عليه البيت وقتله، وأخبر عمر، فأقره على قتله. كما نفى عمر نصر بن حجاج عن المدينة، لأبيات قالتها امرأة في خلوتها تتشوق اليه، مع أن الرجل لم يرتكب إثما ولم يغر به، ولكن عمر فضل الاحتياط للفتنة.

وهكذا كان الموقف من الزنا ومن مقدماته والأمور المغرية به متشددا، ولكن هذا التشدد مالبث أن تراخى حتى استرخى. لقد بلغ التشدد أوجه في عصر عمر، وقد اقترن هذا التشدد بما يشغل الناس، فمع صرامة الحكم، كان هناك العدل، وكان هناك العمل، وكانت هناك الكفاية، بل الثروة التي سيظهر مردودها السلبي في العصر القادم. أما كيف بدأ الاسترخاء، فأغلب الظن أنه تخفى في ثياب التسامح ودخل من باب الشعر، ولعل هذا الاقتباس من تفسير أبي الفداء يوضح ذلك. يقول معقبا على قوله تعالى:

(والشعراء يتّبعهم الغاوون، ألم ترأنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون مالا يفعلون) :

«وروى علـي بس أبي طلحة عن ابن عباس: أكثر قولهم يكذبون فيه. وهذا الـذي قـالـه ابـن عـبـاس رضـي الله عـنـه هو الواقع في نفس الأمر، فان الشعراء يـتـبـجـحـون بأقوال وأفعال لم تصدر منهم ولا عنهم، فيتكثرون بما ليس لهم، ولهذا اخـتـلـف الـعـلماء رحمهم الله فيما اذا اعترف الشاعر في شعره بما يوجب حدا، هل يـقام عليه بهذا الاعتراف أم لا، لأنهم يقولون ما لا يفعلون ؟ على قولين. وقد ذكر محـمـد بـن اسـحـاق ومحـمـد بن سعد في الطبقات، والزبير بن بكار فـي كتاب الـفـكاهة أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضـي الله عنه. استعمل النعمان بن عدى بن فضلة على ميسان من أرض البصرة، وكان يقول الشعر، فقال:

ألا هـل أتـى الحـسـنـاء أن خليلها ... بميـسـان يـسـقـى في زجاج وحنتم
اذا شـئـت غـنّـتـنـي دهاقين قرية ... ورقـاصـة تحـدو عـلـى كـل مـبسم
فان كنت ندماني فبالأكبر اسقني ... ولا تـسـقـنـي بـالأصـغـر المـتـثـلـم
لـعـل أمير المـؤمـنين يـسـوءه ... تـنـادمـنـا بـالجـوسـق المتهدم

فـلما بـلـغ ذلـك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أي والله انه لـيـسوءني ذلـك، ومـن لـقيه فليخبره أني قد عزلته، وكتب اليه عمر: (**بسم الله الـرحمـن الـرحيم، حـم، تـنـزيل الكتاب من الله العزيز العليم، غافر الذنب وقـابـل التوب شديد العقاب ذي الطول، لا اله الاّ هو اليه المصير**) أما بعد، ففد بلغني قولك:

لـعـل أمير المـؤمـنين يـسـوءه ... تـنـادمـنـا بـالجـوسـق المتهدم

وايم الله انـه ليسوءني وقد عزلتك. فلما قدم على عمر بكّته بهذا الشعر، فقال: والله يـاأمير المؤمـنين مـا شـربتها قط، وما ذاك الشعر الاّ شيء طفح على لساني. فقال عـمـر: أظن ذلك، ولكن والله لا تعمل لي عملا أبدا وقد قلت ماقلت. فلم يذكر أنـه حده على الشراب وقد ضمنه شعره لأنهم يقولون ما لا يفعلون، ولكن ذمه عمر رضي الله عنه، ولامته على ذلك وعزله به (١١).»

---

(١١) تفسير القرآن العظيم ـ جـ٣ ص٣٥٣ ـ ٣٥٤.

من باب التسامح مع الشعراء الذين يقولون مالا يفعلون احتلت الخمر يات مكانا رحيبا في تاريخ الشعر العربي، في كل عصوره لا نستثني العصر الاسلامي الذي عرف العرجي والأخطل والوليد بن يزيد وبشارا وغيرهم، في ظل خلافة تعلن أنها قائمة بأمر الدين، وهو دين يحرم الخمر ويحد شاربها، ومن باب التسامح أيضا، ومجاراة الترف، واستكمال أسباب اللذة صار الكلام في العشق محببا ومطلوبا، حتى يقول بعض خلفاء بني العباس: «حدثونا حديثا لبعض العشاق» !!

الحب، من الشعور الفردي الى التصور الكوني:

أما وقد دخل «الحب» الى رحاب الكلمة عن طريق الفن الأدبي، أو الشعر بصفة خاصة، فقد يعني هذا التسليم مبدئيا بأنه ظل في حيز الاهتمام بالشعور الفردي والتجربة الذاتية (١٢)، سواء كان ذلك الفرد هو شخص الشاعر، كما هو الحال في الشعر العربي القديم، أو كان شخصا آخر حقيقيا أو متخيلا آثر الشاعر أن يصور مغامراته العاطفية ومعاناته، كما فعل هوميروس — مثلا — مع أبطال الالياذة، وهو أمر ليس له شبيه على أي حال في تراثنا الشعري. أما ونحن نهتم أساسا بالمأثور العربي، وقد كانت لنا وقفة متأنية بعض الشيء مع العصر الجاهلي، فإننا لن نجد تحليلا لعاطفة الحب، أو رصدا لعلاماته أو تقصيا لآفاته في ذلك العصر، لقد تأخر هذا كله الى مابعد الاسلام بنحو قرنين أو أكثر، وسنرى أن القرآن تكلم عن الحب، والهوى، وقدم بعض القصص لأهداف وعظية، وأن بعض الأحاديث تكلمت عن العشق وعن العفة وعن الحب والنظر، ولكن هذا كله قد بقي في حدود النصوص الشرعية التي لم تستثمر فكريا كمنطلق لدراسة السلوك الانساني والعواطف البشرية، فبقيت محددة بهدفها الديني المباشر. أما حين نتوجه الى جهود العلماء فان مابقي من هذه القرون الثلاثة الممتدة من الجاهلية حتى أواخر القرن الثاني الهجري لا يتجاوز

---

(١٢) وهذا يختلف بالطبع عن القول بأن حب الآخرين هو في نهاية الأمر نوع من حب الذات.

بعص التعر يفات والتعليقات السر يعة التي لا تخلو من غموض، وهي تعر يفات نابعة من الخبرة التشخصية لا مى الرصد الموضوعي؛ مثل مايروى مى أن المأمون سأل يحيى بن أكثم عن العشق ماهو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء، فيهتم بها قلبه، وتؤثرها نفسه. فقال له ثمامة: اسكت يا يحيى! انما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو في محرم صاد ظبيا أو قتل نملة، فأما هذه فسائلنا نحن. فقال له المأمون: قل ياثمامة، ما العشق؟ فقال: العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأُعطي عنان طاعتها، وقوّد تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمى في القلوب مسلكه. فقال له المأمون: أحسنت والله ياثمامة، وأمر له بألف دينار(١٣) !!

ونحن لا نستطيع أن نشارك المأمون اعجابه بهذا التعر يف الخطابي، فيكفي أنه حين وصل الى النقطة الحاسمة: أسبابه وأطواره، لم يجد أمامه غير الهرب المعلن في اختيار الفعلين: «توارى» و«عمى» !! ومع هذا فاننا لا نتعسف فنطلب من العصر غير طباعه أو استطاعته، و يكفي أنه حتى تلك الفترة كانت أشعار المحبين وأخبارهم وقصصهم قد شاعت واستقرت طرق روايتها وأخضعت لبعض النقد والاستصفاء، وأنها ــ في تنوع مستو يات المحبين ودرجات عشقهم وألوان سلوكهم و بيئاتهم ــ تعتبر، وفي نطاق العاطفة الفردية والشعور الذاتي، قد قدمت حصرا شاملا لكل أنواع الحب تقر يبا: العف والجنسي والشاذ، مع مافي كل واحد من هذه الأنواع من تفاوت في الدرجة وفي الأسباب والنتائج وشتى الملابسات، حتى ليمكن أن نقول ان قراءة متفحصة لهذه الأشعار وتلك الأخبار والقصص باستطاعتها أن تغطي كافة جوانب السلوك الانساني تجاه عاطفة الحب، وفي العصر الاسلامي وحده حين نضع امرأ القيس وسحيا الى جانب عمر بن أبي ربيعة والعرجي والوليد بن يز يد، ثم جماعة العذر يين ابتداء بعروة وعفراء، واستمرارا مع قيس وليلى، وقيس ولبنى، وجميل و بثينة، الى آخر القائمة، واذا

---

(١٣) **مصارع العشاق** جـ١ ص١١، ١٢.

اقتحمنا دور القيان في بغداد وحاناتها، والديارات في العراق والشام، ورأينا الغلاميات وأشباه الرجال ولا رجال، فقد تم لنا الاطلاع على لوحة عريضة للحب والعشق في كافة المستويات التي يطيقها الطبع البشري السوي، وغير السوى أيضا، بدرجة تسمح بالقول بأن هذه التجارب الفردية المتقاطرة كزخات المطر قد صنعت في النهاية مجرى واضحا يمكن أن نقول انه يعبر ـ بقدر من الموضوعية ـ عن الحب في التراث الأدبي العربي، وفي المجتمع العربي أيضا، في مجالات الشعر والقصة والقول المأثور والنادرة والسلوك الاجتماعي والأخلاقي.

ومثل كل الظاهرات، فان الاهتمام بالحب يتدرج من البساطة الى التعقد أو التركيب، ومع تنوع مناهل الثقافة العربية بعد حركة الفتح ثم حركة الترجمة لابد أن تختلف طريقة تعريف الحب، و يتفتت الاجمال الى تفصيل وتمييز لألوان من الحب، يعين على ذلك تعقد النظام الاجتماعي وظهور طبقات وأجناس ومذاهب وأنشطة ماكان للمجتمع المحصور في الجزيرة العربية بها من عهد، ولكن التفتيت الذي انتهى الى التفصيل لم يكن يعني التجزؤ أو العجز عن النظر الشامل والربط بين الظواهر وارجاع الكثرة الى الوحدة. ولا نستطيع أن نقول انا أمام تيارين متعاكسين يتجه أحدهما الى تجزيء الظاهرة والآخر الى تجميعها، وانما ـ وعلى التحقيق ـ كان أحدهما يتعمق فيها تفصيلا، والآخر يتعمق فيها ربطا وتوحيدا. وبعبارة أكثر تحديدا: لم يعد الحب يروى على شكل خبر أو حكاية، أو مجرد تعريف في شكل سؤال وجواب، وانما أصبح التساؤل يدور حول ماهيته ومقدماته ومراحله أو درجاته وآفاته ووسائل الوقاية منه أو الفوز فيه، وقد واكب ذلك ـ على المستوى الفني ـ امتداد الخبر أو الحكاية، وتفرعها، وتجمعها في «غاية» أو «عظة» حتى تقترب من شكل القصة الفنية. هذا على مستوى التفصيل، أما مستوى التوحيد، أو تعميم الظاهرة، فانه على الرغم من أن الحب ظاهرة انسانية، وعاطفة يمتزج فيها الشعور بالعمل والارادة، وهذه خصائص بشرية صرف، فان الملاحظة الانسانية، والخيال، والتأمل، راحت جميعها تربط

وتقيس وتعمم، لتقول في النهاية إن الحب ظاهرة كونية، تتجاوز الانسان الى النبات والحيوان والأحجار، بل تتجاوز الحياة البشرية الى الكون الواسع حتى نلحظها فيما بين الجن، وبين الجن والانس وبين الكواكب، وبين السماء والأرض!! فالكون كله يتكون و يتحرك بالمحبة.

ولعله من الطبيعي، كما قد يغلب على الظن أن الأمر قد بدأ باطلاق ملاحظة انسانية ذات دلالة رمزية، فقد روى جعفر السراج خبر شجرتين قد التفتا على قبرين متلاصقين؛ قد خرج من كلا القبرين ساق شجرة، حتى اذا صارا على قامة التفا، أما القبران فهما قبر عروة وعفراء، وحين يسوق السراج هذا الخبر يتبعه بقول الناس تعليقا على هذا المشهد الغريب: تآلفا في الحياة وفي الممات، وحين يعود الى رواية الخبر مرة أخرى يختلف تعليق الختام بما هو أكثر غرابة، اذ يسأل راوي الخبر محدثه: أي ضرب هو من الشجر؟ فيقول المحدث: لا أدري، ولقد سألت أهل القرية عنه، فقالوا: لا نعرف هذا الشجر ببلادنا (١٤)!! وهذا أمر منطقي، فهذا الشجر الغريب غير المعهود، هو الذي يناسب هذا الخبر العجيب. ولكن: هل نبتت هذه الشجرة من قلب العاشق؟ هل تحول العاشق نفسه الى شجرة؟ هل تجاوب الشجر مع أشواق البشر؟ هذه كلها ايحاءات ممكنة لصورة شجرتين ملتفتين قد خرجتا من قبري عاشقين، وقد يكون مثل هذا الخبر مقدمة مقبولة تفسر قول المجنون عن ليلى، أو أبي صخر الهذلي عن حبيبته:

تكاد يدي تندى اذا مالمستها   وينبت في أطرافها الورق الخضر

واذا كانت فكرة أن العشق لا يقع الا بين متجانسين تتردد برسوخ في الكتابات العربية حول عاطفة الحب، فان هذا المبدأ ذاته أصبح يغرى بتلمس التجانس في عناصر الطبيعة المختلفة، فاذا أمكن أن يظهر العشق على شجرة تمثل عروة، وأخرى تمثل عفراء، فلماذا لا تتصور علاقة من هذا النوع بين الشجر

---

(١٤) **مصارع العشاق** جـ١، انظر صفحتي: ٢١٢ و٢٦٤.

لذاته (١٥)، وعلى الرغم من أن ابن الجوزي يصف ميل الجنس الى الجنس فيما لا يعقل بأنه مجرد ادعاء، فانه يروي خبر نخلة عاشقة من نخيل البصرة كانت غاية في حسنها وطيب رطبها، ثم فسدت حتى شيصت، قال راوي الخبر: فدعا صاحبها شيخا قديما يعرف النخل، فنظر اليها والى ماحولها من النخل، فقال: هذه عاشقة لهذا الفحل الذي بالقرب منها، فلقحت منه فعادت الى أحسن ما كانت (١٦). !! والطريف في هذا الخبر أنه يستدعي لاكتشاف وجه المشكلة شيخا قديما يعرف النخل، ولا يقول عجوزا، مع أنه البديل للمرأة العجوز التي ترشحها القصص عادة لعقد الصلات بين المحبين والتغلب على الصعاب التي تعترضهم، ولكن الوصف بالقدم هنا يعطي ايحاءات بأن عشق الشجر أمر كان معروفا في زمان ما من أطوار التاريخ أو عصوره، والطريف أيضا أن هذه الصلة بين هذين العاشقين من الشجر تتم بفعل بشري!! وسنقرأ من أقوالهم عن العشق أن النكاح يفضي على العشق، وقد فعل، وان جاء بالثمرة الطيبة.

وتتعدد مظاهر وأشكال الحب ومحاولات الانسان أن يكتشفه أو يخلعه على أشياء الطبيعة، وما وراء الطبيعة أيضا، حتى يتحول النظر الى الوجه الجميل الى ضرب من ضروب عبادة الجمال، الساعي الى تأمل الصنعة تعظيما للصانع المطلق الجمال، و يرى فيه المعنى الكامل للحب اذ هو «المحبوب لذاته» ولا محبوب سواه في النهاية. واذا كان المحبوب لذاته قد خلق العالم وجعله مرآة ذاته فقد مضى داود الانطاكي من المقدمة الى النتيجة، وهي أن كل مافي الكون انما يتكون و يتحرك بالمحبة، وأن العشق هو الصلة الطبيعية الوحيدة التي تصنع حالة التوازن والتجاذب بين الأفلاك، فما بين الأجرام والبروج والكواكب والأجسام والدوائر

---

(١٥) من الجائز أن يكون هنا تأثير ديني جاء مما أثر عن النبي عليه السلام من أخبار كحنين الجذع اليه، وتسبيح الحصى في كفه، ونحن لا نناقش هنا مدى صحة هذه الأخبار اذ لا يتوقف تأثيرها في الوجدان الشعبي على صحتها.

(١٦) ذم الهوى ص ٢٩٩.

... قد توافقت على غرار علاقة أعضاء الجسم الانساني «وهل ذلك الآ قوة عاشقية، فليعتبر أولو الأبصار(١٧)»

واذ يتخذ النظر الى الوجه البشري الجميل مجازا الى تأمل وجه ذي الجلال والاكرام، المحبوب لجماله وجلاله ــ كما تعبّر رابعة العدوية ــ وحيث تتجاذب أجزاء الكون بالمحبة، فتتناغم وتتكامل كأعضاء الجسد البشري المتآلف المحكم، فهنا تقترب فكرة الاتحاد، الذي يتلاشى به المحب في المحبوب، حتى يكون الرائي هو المرئي عينه، وقد اعتبر الصوفية ذلك أعلى مراتبهم وأبعد غاياتهم، وفي ذلك تمثل الوزير لسان الدين بن الخطيب بما أنشدوا:

تمنى المحب يرى علوة   وقد شاع في حبه وصفها
أعارته طرفا يراها به   فكان البصير لها طرفها

وكما يقول في تعليقه على هذين البيتين: «و يظهر ذلك عند حب الله اياه، وأنه سمعه و بصره و يده، فاذن: ليس ثم الآ الله وأن الخلق له، ثم به، ثم لا شيء الآ الله في الوجود (١٨)».

هكذا تتنامى وتتفرع فكرة الحب من التجربة الفردية المباشرة، النابعة من خبرة عملية وشعور شخصي تجاه المرأة، الى أن تصير سر أسرار الوجود، وعلامة الاصطفاء الرباني. ومن جانبنا فاننا لا نستطيع أن نغفل هذه الامتدادات السخية بالفكر الفلسفي والتجارب الروحية، ولكننا سنظل ننظر الى الحب في حدود التجربة العاطفية بين الرجل والمرأة، ونعتبره بهذه الصفة المجرى الرئيسي لهذه الدراسة، دون أن نهمل هذه الروافد الزاخرة.

الحب في القرآن والسنة:

ظلت كلمة «الحب» أكثر الألفاظ دورانا في القرآن الكريم، والحديث

---

(١٧) تزيين الأسواق ص ٣٩٥.

(١٨) روضة التعريف بالحب الشريف ــ ص ٢٠٢.

الشريف، من أي كلمة أخرى تعبر عن معناها أو جانب من هذا المعنى، فلم ترد كلمة «العشق» في القرآن مطلقا، وجاءت مرة واحدة في الحديث: «من عشق فعف وكتم ثم مات فهو شهيد»(١٩)، و يقرر ابن القيم أن لفظ العشق لم يرد في غير هذا الحديث، و يرويه عن سويد بن سعيد: «من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة»، و ينكره و يصفه بالبطلان و بأنه لا يشبه كلام رسول الله، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستا فلم يذكر منهم قتيل العشق، كما لا يمكن أن يكون كل قتيل بالعشق شهيدا، فانه قد يعشق عشقا يستحق عليه العقوبة. ثم يذكر طائفة من الفقهاء الذين أدخلوا هذا الحديث في الموضوعات(٢٠). وقد وصف العشق بأنه السرف في الحب والمبالغة في الميل، ووصف بأنه تعبير عن الاشتهاء، في حين أن الحب ميل قلبي ليس الاشتهاء دافعه أو غايته، أما الحب فقد ورد في القرآن كثيرا، والأمر اللافت حقا أنه لم يرد وصفا للعلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة، بل لمجرد الميل والتعلق، فوصف به الذين آمنوا (والذين آمنوا أشد حبا لله) ووصف المؤمنون بأن الله تعالى (يحبهم ويحبونه) و(قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) ووصف به الانحراف في العبادة: (ومن الناس من يتخذ أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله) كما وصف به الميل والتعلق بصفة عامة بين أفراد الأسرة، بل بين الانسان ومايستهو يه من متاع الدنيا (قل ان كان آباؤكم وأبناؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين) وقد جاء الفعل «لا يحب» لنفي الميل في نفس هذه الدائرة من الاستعمال العام. ولم ترد كلمة الحب تعبيرا عن علاقة الرجل بالمرأة الاّ في سياق قصة يوسف وامرأة العزيز حيث (قد شغفها حبا) وحينئذ فان تقديم «الشغف» ــ وهو من شغاف

---

(١٩) قد روى هذا الحديث باختلاف طفيف في التركيب، وبقى المعنى واحدا تقريبا.
انظر: ذم الهوى ــ ص٣٢٦ــ٣٢٩.

(٢٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ص ٢٧، ١٧٩ــ١٨٠.

القلب أي الباطن أو الصميم ــ قد خلع على هذا الاستعمال نوعا من التخصيص أعان عليه السياق. أما الهوى فانه لم يرد في القرآن مرادفا للحب، أي الميل الى ماهو صالح أو فاسد من العقائد أو الأشخاص أو الأشياء، وانما خصص بالميل الى ماليس بصواب: (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) و(ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا) و(وان كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم). وقد اتخذ الامام الغزالي قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حبا لله) دليلا على اثبات الحب واثبات التفاوت فيه، أما في حديث الرسول فقد روى قوله عليه السلام لأبي رزين العقيلي، في جوابه على سؤاله: ما الايمان؟: «أن يكون الله ورسوله أحب اليك مما سواهما»، وكان من دعائه عليه السلام: «اللهم ارزقني حبك، وحب من أحبك، وحب ما يقربني الى حبك، واجعل حبك أحب اليّ من الماء البارد»، وجاء أعرابي الى النبي فقال: «يارسول الله: متى الساعة؟ قال: ما أعددت لها؟ فقال: ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام الاّ أني أحب الله ورسوله. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المرء مع من أحب»(٢١).

ونكتفي بهذه الأمثلة ــ وفي القرآن والحديث غيرها كثير ــ ليس لتأكيد استعمال لفظ الحب، بل لتحديد دلالته وما يحظى به من كرامة وشرف حين توصف به علاقة المؤمن بالله ورسوله. وهنا اشكال طريف لابد أن نشير اليه، يتعلق بمحبة الله للعبد، أو ماعبر عنه لسان الدين بن الخطيب بمحبة القديم للمحدث، وأصل الاشكال ومنبعه تعريفهم للحب، يقول الامام الغزالي: «انه لا يتصور محبة الاّ بعد معرفة وادراك، اذ لا يحب الانسان الاّ مايعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد، بل هو من خاصية الحي المدرك» ثم يربط الغزالي بين الحب واللذة «فالحب عبارة عن ميل الطبع الى الشيء الملذ، فان تأكد ذلك الميل وقوى سمي عشقا»، ومن ثم، ترتيبا على هاتين المقدمتين يقرر الغزالي أن

---

(٢١) جاء حديث «المرء مع من أحب» ــ «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» في **طبقات الشافعية الكبرى**. انظر الجزء الرابع ص ١٣٤، ٢٨٩.

محبة العبد لله حقيقة وليست بمجاز، أما حب الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلا، بل الأسامي كلها اذا أطلقت على الله تعالى وعلى غير الله لم تنطلق عليهما بمعنى واحد أصلا (٢٢). و يزيد صاحب «روضة التعريف بالحب الشريف» الأمر تفصيلا ومجاراة للتصور الصوفي، حين يقول: «وأما محبة القديم للمحدث فلا تتأتى الاّ بتأويل ومسامحة، وربما تأتي التوفيق والتحقيق الى ايهام الحلول أو الوحدة اللذين توهمهما ألفاظ هذه الطوائف، لأنه يوهم ألاّ يحب الاّ نفسه، اذ ظهر من أسباب المحبة الأولى أنها عائدة الى ذات المحب وان اختلفت». و يستقصي ابن الخطيب الاحتمالات المنطقية لعلاقة الحب بين المحب والمحبوب، فيقول: «ومحبة المحدث للقديم محبة فرع لأصل، وحنين جزء لكل، ومحبة القديم للمحدث محبة مؤثر لأثر، وصانع بصنعة؛ فانما أحب صنعته وأثره وذاته ... ومحبة القديم للقديم ثناؤه على نفسه في علم عينه، واطلاق هويته. أنت كما أثنيت على نفسك (٢٣)».

واذا كان لفظ «المحبة» يثير كل هذا الجدل والقلق، فان لفظ «العشق» يكاد ينعقد الاجماع على تجنبه فيما يتعلق بذات الله سبحانه، وتحت عنوان: جواز العشق على الله ومن الله، يقول الديلمي: ان داود عليه السلام كان يسمى عشيق الله، وفي الحديث القدسي: واذا علمت أن الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت شهوة عبدي في مسألتي ومناجاتي، فاذا كان عبدي كذلك، عشقني عبدي وعشقته. و يعقب الديلمي على كل ذلك بقوله: ان شيوخنا لم يستعملوا لفظ العشق وصفا لعلاقة العبد بربه، الاّ على النادر، ولا أرى للانكار وجها، فالعشق والمحبة اسمان لمعنى واحد، الاّ أنا وجدنا اسم المحبة أشهر وأمضى، فهو مجمع على جوازه (٢٤).

ومن الطبيعي أن نلاحظ نقص القسمة العقلية، فأين حب المحدث

---

(٢٢) راجع: احياء علوم الدين ــ جـ٤ ص ٢٩٤ــ٣٢٧.

(٢٣) روضة التعريف بالحب الشريف ص ٣٧٦، ٣٩٤.

(٢٤) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص٦.

للمحدث؟ أين الحب الانساني، وعلى الأخص: الحب بين الرجل والمرأة؟ انه النوع المسكوت عنه عند هذين العالمين الكبيرين، وهو ما نهتم به أصلا كما ذكرنا آنفا. وفي القرآن الكريم نجد الدعوة الى النفاء وحفظ الفروج وغض البصر، وفي الأحاديث ما يماثل ذلك المعنى والغاية، وقد تنصرف الدعوة الى نهي النفس عن الهوى الى معنى مقاومة الشهوة، بل ينقل ابن القيم في معنى قوله تعالى: (وخلق الانسان ضعيفا) أي لا يصبر عن النساء، كما ذكر الثوري عن ابن طاوس (وخلق الانسان ضعيفا) قال: اذا نظر الى النساء لم يصبر(٢٥)، فكأنما تمثلت آية ضعفه أوضح ماتكون في شعور الحاجة الى المرأة والعجز عن الاكتفاء الذاتي.

ونكتفي باللمحة الدالة لنرى أن الاهتمام بالحب، وبالجنس كان يعلن عن نفسه عبر مفاهيم وشواهد قد تكون نصا فيه، وقد تفهم ضمنا، وقد لا تعنيه، فينمل الكوراني أن البلقيني قال في التدريب: النكاح مشروع من عهد آدم ولم تنقطع شراعيته، ومستمر في الجنة، ولا نظير له فيما يتعبد به من العمود بعد عقد الايمان. وعن ابن حبيب عن الحسن في قوله: (وجعل بينكم مودة) قال: الجماع، (ورحمة) قال: الولد، أخرجه ابن المنذر(٢٦).

وقد عني القرآن بالقصص كثيراً، فتعددت مواضيعها ومراحل تصوير أحداثها وتفصيل طبائع شخصياتها وابراز الطابع الحواري في سياق صياغتها، وتبقى قصة يوسف وامرأة العزيز متميزة بتكوينها وتفاصيلها ورسم شخصياتها والاهتمام بمواقفها وحركة الحوار فيها وتعدد أزماتها ومآزقها وطريقة حل هذه المآزق، وعظة الختام فيها، وقد هدفت هذه القصة القرآنية الى رسم شخصية الشاب الوسيم الذي يتعرض للاغواء من امرأة ذات منصب وجمال، فيستعصم، ويقول اني أخاف الله، فينسب اليه ما لم يكن منه، ويعاقب مظلوماً، فيصبر، الى أن تظهر عفته، فينال جزاء الصادق الصابر، وقد ظهر حفظه وعلمه أيضاً.

---

(٢٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ص٢٠٣.

(٢٦) مخطوط بالمتحف البريطاني بعنوان أمل الذكر ورقة رقم ٤، ٦.

وقد اقتحمت تفاصيل هذه القصة اللحظات الحرجة في مواقف اغراء المرأة للرجل ، وعبرتها لما في عبارات فيها من واقعية التعبير وصدق احساس المرأة وطبيعة سلوكها بقدر ما فيها من ترفع عن ابتذال اللفظ وضعة الاشارة ، وان هذه القصة يمكن أن تكون بذلك نموذجاً متوازناً للكتابة الصريحة في مجال الحب والجنس ، يجمع بين الغاية والوسيلة على مستوى واحد ، دون أن يكون أحدهما ذريعة للترخص في الآخر . ولا تزال هذه القصة الدينية تحمل من عناصر التشويق والاثارة بحيث تفرض نفسها على أيّ مؤلف في موضوع الحب ، بل فتحت الباب الى مناقشة حب الانبياء ومدى تعلقهم بالنساء ، وهو أمر سيشير اليه صاحب الزهرة ، ويجعل من أهداف كتابه أن يكون جواباً عليه .

وقد تطرقت بعض الأحاديث النبوية الى نقاط حساسة في إطار قضية الحب ، وحيث يسيطر المنطلق الديني أصلاً على هذه الأحاديث ، فإنها تجعل اتيان الرجل زوجه نوعاً من رعاية حق الله ، حين يقترن هذا العمل بنية الاعفاف ، اعفاف النفس واعفاف الزوجة ايضاً ، وهذا جانب مما يعنيه قوله عليه السلام : « وفي بضع أحدكم صدقة » ، ينقل ابن حجله المغربي أن هذا ما اختاره ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم، ففي وطء الرجل زوجه كمال اللذة وكمال الاحسان وحصول الأجر وفرح النفس وذهاب أفكارها الرديئة عنها وخفة الروح وذهاب كثافتها وغلظها وخفة الجسم واعتدال المزاج وجلب الصحة ودفع المواد الرديئة ، فان صادف ذلك وجهاً حسناً وخلقاً دمثاً وعشقاً وافراً ورغبة تامة واحتساباً للثواب فذلك اللذة التي لا يعادلها (٢٧) ، وقد أطلنا الاقتباس من هذا التعليق على الحديث الشريف لنرى وجها من سعة أفق الفكر الاسلامي واهتمامه بالدوافع واقرار الحقوق الشرعية .

وكما يهتم الحديث النبوي بالاعفاف فانه يهتم بالحب ، وحقه في أن يكون الرابطة الأساسية لبيت الزوجية . وهذا ما تؤكده قصة بريرة ، الأمة التي زوجها

---

(٢٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص٢١٧، وعنه أخذ صاحب ديوان الصبابة بنصه. انظر: ص١٨٣.

سيدها من عبد رقيق يدعى مغيثاً ، فلما اشترتها عائشة واعتقتها صار من حقها فسخ عقد الزواج أو اقراره ، وقد اختارت بر يرة الفسخ ، ولكن الزوج السيء الحظ كان يحبها ، قال ابن عباس : « كأني انظر اليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعباس : يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بر يرة ، ومن بغض بر يرة مغيثاً ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم (لبر يرة) : لو راجعته ! قالت : يا رسول الله أتأمرني ؟ قال : انما أنا أشفع ، قالت : فلا حاجة لي فيه » . فأي سماحة في هذه الشفاعة ، وأي سماحة في تقبل ردها ، وأي قرار خطير اتخذ بأناة حين اعترف بحق القلب في الاختيار ، وقدمه على حق الشفاعة وان تكن شفاعة من لا ترد شفاعته ، وهو القائل : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » .

وهناك أحاديث ذات علاقة وثيقة ودلالات عميقة على ما نحن بصدده ، فيروي ابن الجوزي هذه الأحاديث ، التي تعالج جوانب من نزوات الحب أو تحذر منها ، مثل ما روي أنه ــ عليه السلام ــ رأى امرأة فأعجبته ، فأتى ز ينب فقضي منها حاجته ، وقال : « إن المرأة تقبل في صورة شيطان ، وتدبر في صورة شيطان فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله ، فإن ذلك يردّ مما في نفسه (٢٨) » ، وما اقتبسناه منذ قليل عن ابن القيّم يصلح تعقيباً على هذا الحديث ، واذ يحذر من عمل قوم لوط ويجعله أخوف ما يخاف على أمته ، و يعتبر السحاق زنا ، فانه يتوقف أكثر من مرة عند محاولة اغواء الجارة والمتزوجة ، فقد جعل الزنا بحليلة الجار ثالث أعظم الذنوب بعد الشرك بالله وقتل الولد ، وجاء في حديث آخر أنه « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الزنا ، فقال : حرام حرمة الله ورسوله ، فقال : لأن يزني الرجل بعشرة نسوة أيسر عليه من أن يزني بامرأة جاره » . وقال : « من خبّب امرأة على زوجها فليس منا » وقد شرح الامام علي ــ كرم الله وجهه ــ هذا الحديث في وصفه للزنا بالمتزوجة بأنه أعظم

(٢٨) **ذم الهوى** ــ ص ١٤٦ و يقرر أن هذا الحديث قد انفرد باخراجه مسلم.

الزنا ، إذ يصير الرجل زانياً ، وقد أفسد على الآخر زوحته (٢٩) . إن الزنا بالجارة إفساد لعلاقة اجتماعية هي موضع الرعاية في الأخلاف الاسلامية واستغلال غير كريم للثقة والألفة التي تنتهي إليها الجيرة عادة ، وفي إفساد المتزوجة هدم لأسرة ، بل لأسرتين ، ووضع البغضاء مكان المحبة . ومن هنا كان التحذير والتنفير المضاعفين ، في هاتين الحالتين ، مع تحريم الزنا أصلاً .

ولما لم يكن هدفنا أن نعرض للتصور الاسلامى للمرأة ، ولحقوقها المختلفة (فهذا أمر يطول ويخرج بنا عن الهدف المرسوم) ولما كنا نتحرك في إطار الكتابات التراثية العربية حول الحب ، دون توسع في الفقه أو التفسير أو الحديث الاّ أن يكون واضح التأثير في هذه الكتابات ، فإننا نختتم هذه الفقرة عن الحب في القرآن والسنة ، بما ذكره جعفر السراج رواية عن أشياخ من الأنصار قالوا : « أتى النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد بعبدالله بن عمرو بن حرام وعمرو بن الجموح قتيلين ، فقال : ادفنوهما في قبر واحد ، فانهما كانا متصافيين في الدنيا (٣٠) . فهل يفسر لنا هذا الحديث تلك العبارة التي ستصادفنا كثيراً في اخبار العشاق ــ غير الفساق ــ وقصصهم ، وتكون ختام المقال بتشكل متكرر : « فدفناهما في قبر واحد » ؟!

في كل الاتجاهات :

فاذا كان إلف النساء والرغبة فيهن أمراً مشتركاً بين جنس الرجال ، وكذلك الحال بالنسبة للنساء ، فانه من الطبيعي أن تكون العلاقة بين الجنسين ، بمختلف الألفاظ الدالة عليها ، والمراحل التي تمر بها ، والمستوى الذي تكون عليه ــ موضع تأمل يعبر عن حجم الانشغال بها والتفكير فيها ، واتخاذها أصلا يقاس

---

(٢٩) **ذم الهوى** ــ ص ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ــ وخبب : أفسد وخدع .

(٣٠) **مصارع العشاق** ــ جـ ٢ ص ١٠٦ وقد علمنا من قبل أن عروة وعفراء قد وضعا في قبرين متجاورين ، ولكننا سنقابل فيما يأتي محبين يوضعان في قبر واحد ، وفي أخبار النساء (ص ٦٧) يوصي جميل بوضع العاشقين في قبر واحد .

عليه ، في صورة مثل يضرب ، أو قول مشهور ينظم ، أو طرفة أو نكتة تروى . وعلم الاجتماع الحديث في سعيه لاكتشاف طبائع السلالات وخصائص الشعوب لا يكتفي بالدراسات البيولوجية أو الحقائق الاحصائية عن الأنشطة العملية والعلاقات الاجتماعية ، بل كثيراً ما يتطرق الى الأمثال الشائعة بين العامة ، والأقوال المنتشرة بين المثقفين ، كما يستعين بالفنون الشعبية ومنها فن الحكاية أو النادرة ، كما أن «النكتة» ذات دلالة لا تجحد في التعبير عن المزاج الاجتماعي ومعالمه الأخلاقية ، بما تعبر عنه من تسامح أو تشدد . ونادراً ما نجد كتاباً من تلك الدراسات المتنوعة التي عنيت بالحب في تراثنا لم يسجل الكثير من النوادر والحكايات والأمثال والأبيات الشاردة والعبارات التي تنقش على الخواتم وقطع الثياب الداخلية الخاصة بالنساء ، مما يعني في النهاية أن الحضارة العربية في عصر قوتها وازدهارها قد أشبعت جميع الغرائز الانسانية وبثت فيها الحياة ، واقتطفت منها ثمراً شهياً ، فيه من الذكاء والكياسة وصدق التجربة ورهافة الشعور ما يغني عن كلام كثير .

ولما كان تأكيد الاتجاه العام هو رائدنا في هذه الفقرة فإننا سنضرب صفحاً عن تقصي العصر التاريخي الذي قيل فيه المثل أو الشعر أو النادرة ، معتبرين ـ في هذا المجال وحده ـ بالخلاصة دون حرص على تقصي المتغيرات ، التي لا نشك في أنها كانت قليلة أو معدومة ، ويتأكد ما نقرره حين نعرض أمثال الماضي وشوارد أبياته على عقائدنا العامة في عصرنا ، فلا نجد أنفسنا على تنافر مع شيء فيها الاّ فيما ندر ، بل توشك «النادرة» أن تكون هي بذاتها «النكتة» الجنسية المكشوفة التي تشيع بيننا ، همساً أو علانية مراعاة للوسط الاجتماعي ودرجة الثقافة ، مع اقرار للمبدأ الأول ، الذي عناه ابن قتيبة في كلمته السابقة ، فعالم المرأة ما من رجل الا وهو ضارب فيه بسهم : حلال أو حرام .

وقد اهتم الثعالبي بالأمثال وشوارد الأبيات في كتابه «التمثيل والمحاضرة» بشكل واضح ، فما وضعه تحت عنوان : «العشاق والعشق» :

* حبك الشيء يعمي و يصم

* الهوى هوان
* قطع الأوصال أيسر من قطع الوصال
* من كثرت لحظاته دامت حسراته (٣١)
* المحبوب مسبوب
* اطيب الطيب عناق الحبيب

وعلى صيغة «أفعل من كذا» يضع الثعالبي ثبتاً مطولاً وكأن هذه الصيغة قد استمدت محتواها الشعوري من حالات الحب ومعاناة العشاق، وهذا قليل من كثير مما جاء به يشهد بما نقول:

* أثقل من رقيب بين محبين
* اثقل من واش على عاشق
* أنم من دمع على عاشق
* أشقى من محب
* أطيب من ريح الحبيب الموافق
* أقبح من عاشق مفلس
* ألذ من ريق الأحبة في الفم

وتحت عنوان «النساء» يضع الثعالبي طائفة من الامثال مع تعقيبات موجزة، تدل — في النهاية — على موقف المجتمع من النساء ونظرته اليهن، وحيث يبدو الترخص الواضح في أشياء، يبدو الحذر وشدة الغيرة في أشياء أخرى:

* كل شيء مهة ومهاة ماخلا النساء وذكرهن؛ أي أن الحر يحتمل كل شيء حتى يأتي ذكر حرمه. ومعنى المهة: اليسير.
* كل ذات صدار خالة؛ أي من حق الرجل أن يغار على كل امرأة كما يغار على حرمه.

---

(٣١) اتخذ محمد بن داود هذا القول عنوانا للفصل الأول من كتابه: **الزهرة**.

* النساء حبائل الشيطان (٣٢)
* اعص هواك والنساء، وأطع ماشئت.
* القبح حارس المرأة
* البياض نصف الحسن
* التحسن خير من الحسن

ومن الأبيات السارية مسرى الأمثال، وسيقابلنا مثلها الكثير في ثنايا هذه الدراسة، قول الشاعر:

كل شيء من الحبيب مليح   غير أن الصدود منه قبيح

وقول آخر:

صيرت حبك شافعي   فأتيت من قبل الشفيع

وقال غيره:

يقولون: لو دبرت بالعقل حبّها   ولا خير في حب يدبره العقل

وقال ابن المعتز:

هي الضلع العوجاء لست تقيمها   ألا إن تقويم الضلوع انكسارها

وقول الآخر:

لا يأمنن على النساء أخ أخا   مافي الرجال على النساء أمين

وقال غيره:

لا تنكحن عجوزا إن دعوك لها   وان حبوك على تزوجها الذهبا
وإن أتوك وقالوا إنها نصف   فإن أفضل نصفيها الذي ذهبا(٣٣)

---

(٣٢) نسب الأنطاكي الى الجنيد ـــ على سبيل الظن ـــ قوله تكلة لذلك: وحبائل العرفان. انظر: تزيين الأسواق ص٥٧.

(٣٣) انظر كل هذه الأمثلة في: التمثيل والمحاضرة ـــ ص٢٠٩ــ٢١٩ وفي مجمع الأمثال للميداني أضعاف ذلك، ولكنها مادة متفرقة.

و يسجل أبو جعفر السراج أبياتا مما ينقش على الخواتم، وقد كانت الجواري والقيان ـ وغيرهن أيضا ـ يفعلن ذلك، فيذكر أن مغنية نقشت على خاتمها :

ما أنصفوا، حجبوك أو حجبوني   مهما أذوك، فبالأذى طلبوني

ونقشت أخرى :

قلبان في خاتم الهوى جمعا   فأرغم الله أنف من قطعا

ونقشت ثالثة :

تمنيت القيامة ليس الآ   لألقي من أحب على الصراط

وهذه الأخيرة تعلي من شأن نفسها عن طريق ماتزعم من صدق العاطفة اذ تنقش على خاتمها :

أنا إن مت فالهوى داء قلبي   فبداء الهوى يموت الكرام(٣٤)

وقد تجاوز الوشاء في كتابه «الموشى أو الظرف والظرفاء» اطار مايكتب العشاق الى مايكتب فتيان العصر وفتياته بوجه عام على فصوص خواتمهم، وأضاف الى ذلك ماوجد على ذيول الأقمصة وطرز الأردية والأكمام والعصائب ومشاد الطرر والذوائب والزنانير والتكك والمناديل والستور والوسائد. والبسط والمرافق والمقاعد والنعال والخفاف والأقدام وأقداح الراح والفنابي والكاسات الخ، وهي في مجموعها تصور ذوق عصر ازدهار الحضارة العربية، وترفها، وأخذها بأوفى نصيب من متع الحياة (٣٥).

وتعكس النوادر والفكاهات سرعة البديهة العربية وما تتمتع به من ذكاء فطري، ولباقة تعبير، كما سنجد فيها قدرا من الجرأة على الألفاظ الصريحة، وقدرا من الميل الى المداعبة وخفة الروح، ومن خلال هذا كله لن يخطيء الخاطر أن يرى منطق الحياة الغلابة، ولعلنا بذلك نصحح جانبا من فكرتنا عن الماضي التاريخي لأمتنا العربية حيث يبدو للبعض منا تاريخا متجهما، وكأن المجتمع

---

(٣٤) مصارع العشاق جـ٢ ص ٧٢.

(٣٥) انظر: الموشى ص ٢٤٤ ـ ٢٩٤.

القديم لم يكن أكثر من ثكنة عسكر ية يعيش فيها شعب مجاهد لا يضع السلاح، أو يعيش في المسجد لا يهجر المحّراب!! قد يكون هذا صحيحا في بعض قطاعات المجتمع أو في مراحل قصيرة جدا من التار يخ حيث تشتد الأزمات وتستدعى الأمة لا ثبات جدارتها بالبقاء، أما والحياة رخاء والجو أمان والرزق وفير فإن أعظم ما يشبته الانسان أنه مجرد انسان، يحب الحياة، ويحاول أن يستمتع بكل ما يتاح علانية فان لم يكن فخفية، لا يقصد الى التمرد على القيم قصدا، بقدر ما يتحايل لتحلية حياته الخاصة غير ملتفت للمعنى المجرد لذلك. وفي مثل هذه النوادر يتجلى الطابع الشعبي فكرا وتعبيرا، وتسفر قيم البيئة الاجتماعية عن نفسها بغير تصنع، وهل يختلف هذان البيتان عما يمكن أن يقوله شاعر ساخر خفيف الروح في عصرنا يتوعد امرأته، وتشي كلماته بالخوف منها:

إذا ماجئت ما أنهاك عنه ولم أنكر عليك فطلقيني
فأنت البعل يومئذ فقومي بسوطك لا آبالك فاضربيني

أما البيتان فمنسوبان الى الشنفري (٣٦)، الشاعر الجاهلي الصعلوك الفاتك!! أما النوادر الفكاهية التي يقصد بها الى الاضحاك فانها كثيرة منتشرة، لا يكاد يخلو كتاب من تلك الكتب التي اهتمت بالحب من ايراد بعضها، وهذا أبو حيان التوحيدي ــ على وقاره الفكري ــ يروي قولا عن أعشى همدان قاله لامرأته: فأجابته بأشد منه، مما نعف عن ذكره.

ومن فكاهات أبي حيان التوحيدي أيضا:

* طلق أبو الخندف امرأته أم الخندف، فقالت له: ياأبا الخندف طلقتني بعد خمسين سنة. فقال: مالك عندي ذنب غيره (٣٧).

ومن فكاهات الجاحظ ونوادره الكثيرة ما وضعه تحت عنوان «محاسن

---

(٣٦) أخبار النساء ص ١١٢.
(٣٧) الامتاع والمؤانسة جـ٣ ص ١٧٤ــ١٨٣.

القيادة» في الكتاب المنسوب اليه: «المحاسن والأضداد»(٣٨). وهي نوادر صريحة المغزى واضحة الاشارة، ومثل ذلك في صراحته مايرويه الأبشيهي في مستطرفه، فقد سجل بعض الفكاهات المتداولة في عصره، والعصور السالفة أيضا. (٣٩)

وتحت عنوان «ذكر شيء من نوادر النساء والجواري» وضع النويري طائفة من الفكاهات الصريحة الجريئة:

* أراد شيخ أن يشتري جارية، فقال لها: لا يريبك شيبي، فان عندي قوة. فقالت: أيسرك أن عندك عجوزا مغتلمة!!
* قيل لامرأة ظريفة: أبكر أنت؟ قالت: أعوذ بالله من الكساد.
* وكتب رجل الى عشيقته رقعة، قال في أولها: عصمنا الله وإياك بالتقوى فكتبت اليه في الجواب: ياغليظ الطبع، ان استجاب الله دعاءك لم نلتق أبدا.
* يحكى أن بعض القضاة كانت له جارية، وكان يعزل عنها، فدخل عليها يوما، فرأته كئيبا محزونا، فسألته عن أمره، فقال: عزلت عن القضاء. فضحكت ثم قالت: ياسيدي، ذق مرارة العزل، طال ما قد أذقتنيه. (٤٠)

ونختم هذا الطواف السريع بين الهامش والصميم، في محاولتنا الاقتراب من الحب، كظاهرة انسانية، وعاطفة طرفاها الرجل والمرأة، نختمه بالاشارة الى تأثر هذه العاطفة بفن الغناء، وهو تأثر لا سبيل الى الشك فيه، ويفسره لنا هذا الاهتمام الفقهي الشديد بموضوع «السماع» وانعقاد

---

(٣٨) المحاسن والأضداد ص ١٧٥.
(٣٩) المستطرف في كل فن مستظرف جـ١ ص ٥٤.
(٤٠) رشد اللبيب الى معاشرة الحبيب ـ مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ـ الورقة ١٣ ب.

ما يكاد يكون اجماعا على تحريمه حين يكون لهوا مباحا، وتحريمه قطعا حين يقترن أو يكون داعية لمحرم، ومن هنا كانت عبارة ابن الجوزى: «الغناء داعية الزنا» ودعوته أن تجنبه النساء، وقد تعرض المغنون في العصر الأموى بخاصة لأكثر من أزمة ما حقة، وكانوا يعاملون بازدراء، ولكنهم بصفة عامة تجاوزوا محنتهم، وعاش بعضهم حياة ناعمة، وتمتع بالشهرة والثراء وحماية أصحاب النفوذ من الأشراف. ويعنينا هنا أن المغنين صاروا جزءا من ملامح الحياة المترفة التي عاشها الحجاز في مدينتيه الكبيرتين: مكة والمدينة في العصر الأموى، وإنه لتأكيد منزلة المغني فإنه أخذ مكانه في سهرات أصحاب القصور كما أخذ مكانه في رحلات الشباب اللاهية، خارج الأحياء السكنية، وهي رحلات فيها النزق والعبث والصخب، وكان المغني يكمل مجلس النبيذ بعد ذلك كله. (٤١) على أن انتشار مجالس الغناء وولع الناس به، قد فعل فعله في نفوس الشعراء، من ايثار للموضوعات التي يقبل الناس على سماعها، وتفضيل للأوزان الخفيفة، وانتقاء للألفاظ الرقيقة. وندلل على أثر الغناء في انتشار شعر الحب بما ذكره الأصفهاني من أن قصيدة عمر بن أبى ربيعة التي مطلعها:

تشط غدا دار جيراننا وللدار بعد غد أبعد

قد لحنت تسع عشرة مرة، وغناها مشاهير الغناء في مكة مثل ابن مسجح وسريج والغريض، وفي المدينة مثل معبد، واستمر الاهتمام بالقصيدة الى العصر العباسي فغناها اسحاق الموصلي وابن جامع وعليَّة بنت المهدى في بغداد. (٤٢)

وستطول وقفتنا بعض الشيء مع عمر بن أبى ربيعة الذى نال حظا وافرا من اهتمام المغنين، أو لعلهم نالوا حظا وافرا من اهتمامه، ولنقرأ هذا الخبر:

---

(٤١) الغزل عند العرب جـ١ ص ١٥١.

(٤٢) الأغاني جـ١ ص ٨٦،٨٧.

«واعد عمر بن أبى ربيعة نسوة من قريش الى العقيق ليتحدثن معه، فخرج اليهن ومعه الغريض، فتحدثوا مليا ومطروا، فقام عمر والغريض وجاريتان للنسوة فأظلوا عليهن بمطرفه وبردين له حتى استترن من المطر الى أن سكن، ثم انصرفن، فقال له الغريض: قل في هذا شعرا حتى أغني فيه؛ فقال عمر:

ألم تسأل المنزل المقفرا بيانا فيكلم أو يخبرا» (٤٣)

فهذا الترافق بين الشاعر والمغني ليس بدعة، وقد كان الشاعر القديم يغني شعره، وانطلاقها للقاء النسوة خارج مكة كان بمثابة البحث عن مثير فني بالنسبة للشاعر، وحافز لتحلية المجلس بالنسبة للمغني، فلا بد أنه اصطحبه ليقوم بالغناء، وغناء شعره هو دون غيره، وشعره العاطفي في المرأة بالذات، فلما استهلت مناسبة جديدة التقط المغني طرف الخيط ووجد فيه مشهدا لا يتكرر كثيرا: شريفات قريش تحت مطرف عمر، وهو واقف يحميهن من البلل!! لكن هل يطيق العصر حرية التعبير الصريح عن التجربة؟ لا، ولا التعبير الرمزى الا بكثير من الالتواء وغموض التكنية.لقد ذكرت بعض الأخبار أن بعض شهيرات العصر تعرضن لعمر لكي يشبب بهن، أو يشبب بجواريهن على أن يضمن كلامه ما يومىء الى أنه لا يعني الجارية، ولكن الترف الذى اكتسح الكثير من خصال حياة البداوة وتقاليد القبيلة لم يستطع بسهولة أن يتسلل الى «مظاهر» وضع المرأة في مجتمع يقوده الرجال ويقررون فيه الصواب والخطأ. والأبيات التي أوردها صاحب الأغاني تعقيبا على الخبر السابق مجرد صورة وصفية لاقبال ثلاث من الحسان لملاقاته، ثم غفلتهن عن مضى الليل لحلاوة الحديث، وحرصهن على اخفاء أثر أقدامهن حتى رحن يزلنها بأكسيتهن الحريرية، ليس فيها استبطان للعالم الداخلي ولا معاناة حقيقية لتجربة حب متخم أو محروم. ونصل الى دلالة أخرى في خبر آخر طويل، لا حاجة بنا اليه، وخلاصته

---

(٤٣) الأغاني ص ١٥٠، ١٥١.

أن عمر ــ ايضا ــ كان جالسا بمنى في فناء مضربه، اذ أقبلت امرأة عليها أثر النعمة، فسلمت، ثم قالت : هل لك في محادثة أحسن الناس وجها، وأتمهم خلقا وأكملهم أدبا وأشرفهم حسبا ؟!، ووافق عمر على شرطها في أن تقوده معصوب العينين، فاذا ما كشف عن وجهه وجد نفسه أمام أجمل النساء وجها، وقد تكرر اللقاء على هذه الشاكلة الغريبة ثلاث ليال متتابعات، وفي كل ليلة تبدأ فتجبهه : أنت الفاضح للحرائر. ثم تلقي عليه من شعره الغزلي البديع ما تراه قد فتنها حتى استدعته وهي تظهر ملامته وتأنيبه، وكانت الأبيات التي تمثلت بها في الليلة الثانية قول عمر :

وناهدة الثديين قلت لها اتكي — على الرمل من جبانة لم توسد
فقالت على اسم الله أمرك طاعة — وان كنت قد كلفت ما لم أعود
فلما دنا الاصباح قالت فضحتني — فقم غير مطرود وان شئت فازدد

ثم نصل الى العبارة التي نبحث عنها : «الغناء لأهل مكة (٤٤)».
هكذا يجمل الأصفهاني روح المرحلة في جملة قصيرة، لقد قام أهل مكة بتلحين أبيات عمر، وبلغ من شعبية هذه الأبيات وانتشارها أن لحنها لم ينسب لواحد من مشاهير العصر، وهي أبيات في الغزل الصريح، فاذا كان باستطاعة مثل هذه الأبيات التي تؤثر في الأخلاق العامة، أن تصنع من تصورات وخيالات الناشئة من فتيان وفتيات مكة ؟ ومن ناحية أخرى : هل يطمح شاعر الى أكثر من أن تقوم مدينة كبيرة بتلحين شعره وترديده ؟ وبالنسبة لما نعني به من موضوع : هل كان باستطاعته أن يصل الى هذه المنزلة لو كانت هذه الأبيات عن شيء آخر غير الحب ؟

في العصر التالي ــ العباسي ــ سيكون للغناء واللهو دور خاصة واسعة الانتشار، لن تكون مقصورة على الغناء، ولهذا سيلعب فيها الحب دورا مختلفا تماما، يحتاج الى لون من التناول يحسنه الجاحظ الساخر، فلنترك لقلمه هذا الأمر، يؤديه بلغته اللاذعة، بعد حين.

---

(٤٤) **الأغاني** جـ١ ص ١٩٢، والجبانة: الصحراء.

٢

هذا الصنف من المؤلفين



ظاهرة كل العصور:

إن الظاهرة شيء، والالتفات اليها والوعي بها شيء آخر، واخضاعها للبحث العلمي شيء ثالث مختلف، فالميل الجنسي، والتعاطف بين الذكر والانثى غريزة، بمعنى أنه استعداد خلقي في تكوين الانسان وليس شيئا مكتسبا، والشيء المكتسب انما هو طريقة التعبير عن هذا التعاطف، وان بقي الميل الجنسي يعبر عن نفسه بطريقة واحدة تقريبا. وقد توجه وعي الانسان ــ في أطوار حضارته ــ نحو هذه الغريزة يحاول تهذيبها وترقيتها باحاطتها بأنواع من السلوك وألوان من آداب القول الذي يتقرب به المحب الى المحبوب، غير أن الشاعر الذي يملك مقدرة التعبير قد انطلق لسانه وقد شفه الجوي، فتأمل الناس معاني قوله واهتزت القلوب استجابة، وبهذا يمكن اعتبار الشاعر أول من انتقل بالغريزة من مستوى الظاهرة السلوكية الى مستوى الظاهرة الفنية، وقد استحق بذلك اسم «أول مؤلف» عن الحب، اذا أريد بالتأليف مجرد التعبير التلقائي. ولكن طورا آخر ما لبث أن تقدم، هو الذي سيحظى بأكثر عنايتنا، وهو طور لا يعتمد على تلقائية الاحساس الخاص أو التجربة الذاتية، أو هو لا يعتمد عليهما في المحل الأول، بل يحاول أن يستقصي الظاهرة، وأن يحيط بأطرافها، وأن يضعها في اطار معين يجعلها أقرب الى الادراك، سواء كان هذا الاطار وصفيا يكتفي برصد الظاهرة في نشأتها ونموها وتطورها التاريخي، أو تحليليا، يعني بتقصي الدوافع واكتشاف الغايات البعيدة، وتعليل أسباب التشابه أو التباين في تجارب المحبين، بل قد يصطنع مؤلف ما منهجا ثالثا، لا يقف فيه عند الحب كعلاقة انسانية بين شخصين محددين، أو أشخاص معروفين مهما تعددوا، وانما يحاول تكييف الظاهرة في رؤية كلية متعمقة لحقائق الحياة الانسانية الراسخة التي لا تتبدل بحركة المجتمع أو نظامه أو ما يسمى بالبيئة

الاجتماعية، غوصا وراء حقائق الحياة الكونية المستمرة التي يمثل النشاط البشري جزءا من علاقاتها ونظامها. وهنا يسيطر المنهج الفلسفي، بعد المنهجين: الوصفي والتحليلي. وسنجد «الحب» قد أخذ مكانه في ديوان الأدب العربي في حدود هذا الاطار العام الذي أشرنا اليه، تقريبا، فلهج به الشعراء زمانا طويلا، ثم انتشر فيه القول من خلال رواة الأخبار وقصص العشاق وأصحاب النوادر، ثم ما لبث أن صار «رسالة» من بين رسالات الفلاسفة وأشباه الفلاسفة من الشراح والمنجمين ومن يتعلق بهيئة هؤلاء وهؤلاء.

ويكاد ينعقد اجماع الدارسين على أن دراسات الحب في التراث العربي تنقسم الى نوعين: نوع اعتبر مؤلفوها المحبة والعشق ظاهرة انسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المشهودة من أهلها، من الحيرة عند مشاهدة جمال مخلوق، ومن تعلق القلب بالمعشوق والألم عند هجره أو فراقه الخ، والنوع الثاني هو ما ألفه أهل التصوف الذين يعتبرون محبة الجمال المخلوق مرحلة أولية في سلوك السالك، يجب أن يرتقي منها الى محبة خالق الجمال، ويعتبرون هذه المحبة هي المحبة الحقيقية أو العشق الحقيقي، أما ما يكون بين البشر فهو عشق مجازي(١). ولقد حددنا مجال دراستنا هنا بالنوع

---

(١) انظر مقدمة ريتر لتحقيق كتاب: **مشارق أنوار القلوب**، وقد رفض ابن القيم بشدة اعتبار مظاهر الجمال البشري (وليس الجمال على اطلاقه) مقدمة للوصول الى الجمال المطلق، وذكر من قصص وأخبار أدعياء التصوف ما يزري بالخلق. انظر مثلا: روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٢٢، ١٢٣. وقد اهتم محمد غنيمي هلال بشخصية مجنون ليلى عند شعراء الفرس، وكيف صار في قصائدهم القصصية محبا صوفيا، حتى يقول عبد الرحمن الجامي «حذار أن تعتقد أن المجنون كان مفتونا بحسن المجاز، فعلى الرغم من أنه كان صبا أول الأمر لنيل جرعة من كأس ليلى، فقد رمى أخيرا بالكأس وحطمها حين صار ثملا، ومن المجاز تفتحت في بستان سره أسرار الحقيقة» الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ص ١٦١، ١٦٢.

الأول، ولكن دون أن نستسلم لهذا التقسيم التقليدي، اذ أننا نجد بين دراسات الصوفية أنفسهم ـــ وان لم يكن دائما أو كثيرا ـــ من يهتم بالحب في مستواه الانساني، بين الرجل والمرأة، دون أن يجعل منه مجرد مرحلة ينبغي تجاوزها الى الجمال المجرد أو المطلق، كما أشار هـ. ريتر. ومبعث هذا الاهتمام بالحب في مستواه المألوف، وان يكن متسما بالعفة الخلقية دائما، أمر جدير بالعناية حقا، ونجد بغيتنا في كتاب أشار اليه ريتر نفسه في مقدمته، واعتبره أقدم كتب المتصوفين في العشق، وهو كتاب «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف» لأبي الحسن علي بن محمد الديلمي (ت ٣٧١هـ) (٢)، وفيه يدلي بحكم عميق الدلالة، حين يقرر أن النفوس اذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية فانها لا تحمل المحبة الآلهية. (٣) والديلمي ـــ على أي حال ـــ مثل أكثر المتصوفة ـــ لا ينكر أن يكون الحب البشري خطوة نحو الحب الآلهي، ولكن عبارته تعطي مفهوما أكثر اتساعا وعمقا، لأنه يرى الحب استعدادا متأصلا في النفس، فلن يكون المحب قادرا على حب الله، عن غير طريق الحب الطبيعي، حب البشر، وعلى هذا فليس أصحاب المحبة الآلهية عنده قسمين، قسم بلغها بالفكر والتأمل وقسم بلغها من خلال تجربة العشق البشري ثم ارتقى عنها، انهم جميعا ينبغي أن يكونوا قادرين على محبة الآخرين، ثم تأتي مرحلة الاقتدار على التجريد، وتلك هي المنزلة الخاصة.

ومن الصحيح ما لاحظته المستشرقة الأمريكية Lois Anita Giffen في كتابها Theory of Profane love among the Arabs: the Development of the Genre.

---

(٢) حققه وقدم له بالفرنسية J. C. Vadet ، وفيها يشير الى أن الكتاب صادر عن مذهب واضح أساسه حرية الاختيار، مع تأثير أفلاطوني. على أنه يؤكد ما يلاحظ على النسخة المنشورة (مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ـــ القاهرة ـــ ١٩٦٢) من نقص واضطراب.

(٣) **عطف الألف المألوف على اللام المعطوف** ص ١٥.

من أن نظرية الحب الآلهي قد نالت على مر السنين، ولا تزال تنال اهتماما أكبر مما نالته نظرية الحب الانساني، وهي ترجع هذا التفوق الكمي ــ في عدد الكتب ــ والنوعي ــ في جديتها وعمق مادتها ــ الى أن الدافع الديني ــ بالنسبة للثقافة العربية ــ كانت له الغلبة على سائر الدوافع في العالم الاسلامي كله، وقد ظهر أثر هذا الدافع أيضا في الكتابات التي تعالج الحب الانساني، حيث لا تخلو من اعتبارات أخلاقية ودينية، بل وصوفية (٤).

ولكننا مع هذا التسليم بأن الحب الانساني لم ينل ما يستحق من اهتمام الباحثين اذا ما قيس الى الحب الآلهي، فإننا نجد سيلا دافقا من المؤلفات، أحصى منه ريتر ثلاثة عشر مؤلفا تمتد ما بين القرن الثالث الهجري والقرن الحادي عشر، وأحصت لو يزانيتا جيفن تسعة عشر مؤلفا عن المدة نفسها تقريبا (٥) وسنضيف بدورنا عددا آخر ليتأكد في النهاية أن التأليف عن الحب كالحديث عن الحب، كالحب نفسه، لا يتوقف الا ليبدأ من جديد، وأنه كظاهرة امتدت بطول العصور، على أن البداية ستبقى غامضة بعض الشيء، شأن البدايات في أي شيء. على أن هناك شبه اتفاق على أن الجاحظ (٢٥٥هـ) قد فتح باب الحديث في الحب بمقالتيه عن النساء وعن القيان، ونضيف اليهما مقالته الثالثة: مفاخرة الجواري والغلمان، فموضوع هذه المفاخرة ليس الأفضلية في الخدمة المنزلية، وانما الصحبة والمسامرة، والاشارات الجنسية لا تخفي أيضا. ثم ما كتبه أحمد بن الطيب السرخسي (٢٨٦هـ) وينقل الزركلي عن القفطي وغيره أنه قرأ على الكندي الفيلسوف، وأن من مؤلفاته: المدخل الى صناعة النجوم ــ

---

(٤)

(٥) لنا نقد أساسي على قائمة المؤلفة، اذ أهملت الكتب الموسوعية وبعض مؤلفات أخرى اهتمت بأخبار النساء وأشعارهن. وأمورا أخرى سيأتي ذكرها، ولا يعني هذا أننا لم نفد من القائمة، ومن آرائها أيضا.

والجلساء والمجالسة ــ واللهو والملاهي، وهذا الأخير ــ كما يصفه ــ في الغناء والمغنين والمنادمة والملح، وكتاب القيان. (٦) ثم يأتي ابن داود صاحب الزهرة (٢٩٦ هـ) الذي نعتبره مؤسس اتجاه جديد في دراسة الحب، ثم محمد بن أحمد بن اسحاق الوشاء، صاحب «الموشى» ــ أو الظرف والظرفاء، على أن له كتابا آخر لم نطلع عليه قد يدل عنوانه على صلته بموضوعنا وهو: أخبار المتظرفات، (٧) ثم محمد بن جعفر الخرائطي (٣٢٧ هـ) صاحب كتاب «اعتلال القلوب» في أخبار العشاق (٨) وهو مخطوط، ثم محمد بن عمران المرزباني (٣٨٤ هـ) مؤلف كتاب «الرياض» في أخبار المتيمين من الشعراء الجاهليين والمخضرمين والاسلاميين والمحدثين،(٩) وكتاب «أشعار النساء» ثم الحصري القيرواني (٤٥٣ هـ) صاحب «المصون في سر الهوى المكنون»، وهو مخطوط، ومؤلف زهر الآداب وثمر الألباب، ثم ابن حزم (٤٥٦ هـ) صاحب «طوق الحمامة»، وهو أشهر ما كتب في هذا الباب، ثم جعفر السراج (٥٠٠ هـ) مؤلف «مصارع العشاق»، ثم ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) صاحب «ذم الهوى» ثم أحمد بن سليمان الكسائي (٦٣٥ هـ) مؤلف: «روضة العاشق ونزهة الوامق»، وهو مخطوط، ثم شهاب الدين محمود بن سليمان بن فهد (٧٢٥ هـ) مؤلف «منازل الأحباب ومنازه الألباب»، وهو مخطوط أيضا، ويضيف اليه الزركلي «مقامة العشاق» (١٠)، ثم ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) صاحب: «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، ثم مغلطاي بن قليج (٧٦٢ هـ) مؤلف:

---

(٦) اهتمت السيدة جيفن بأول هذه الكتب فقط، وعن السرخسي راجع: اللأعلام ١/١٠٥.

(٧) معجم الأدباء ١٣٢/١٧.

(٨) معجم الأدباء ٩٨/١٨ ويضيف الزركلي الى نسبته: «السامري»: الأعلام ٧٠/٦.

(٩) معجم الأدباء ٢٦٨/١٨ وله مصنفات أخرى كثيرة سنشير الى بعضها.

(١٠) الأعلام ١٧٢/٧

«الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين» وهو مخطوط، ثم ابن أبي حجلة (٧٧٦ هـ) مؤلف ديوان الصبابة، ثم ابراهيم بن عمر الرباط البقاعي (٨٨٥ هـ) وقد اختصر مصارع العشاق في كتاب مخطوط سماه «أسواق الأشواق»، ثم داود الأنطاكي، الطبيب الضرير (١٠٠٨هـ) صاحب «تزيين الأسواق في أخبار العشاق»، ثم مرعي بن يوسف (١٠٣٣ هـ) مؤلف: «منية المحبين وبغية العاشقين» (١١)، وأخيرا: السلاطى ــ ولم نعثر على ترجمته ــ وقد ألف «صبابات المعاني وصبّابات المعاني».

هذه تقريبا المصادر الأساسية لمادة الدراسة في موضوع الحب، نراها منتشرة على مساحة زمنية تبلغ ثمانية قرون دون توقف، على أن هناك كتبا أخرى قد تكون أقل أهمية، ولكنها تعطي ملامح اضافية لا بد من الوعي بها ليكتمل تصور الظاهرة في كافة أبعادها، فكتاب «المحاسن والأضداد» المنسوب للجاحظ يكتسب أهمية لا تقل عن أهمية رسائله المشار اليها، وكذلك بعض آرائه في كتابه الضخم «الحيوان»، مع افتراض تأثره بكتاب «طباع الحيوان» (١٢) لأرسطو، وهناك كتاب آخر للمرزباني أشرنا اليه من قبل، بالاضافة الى «أخبار النساء» المنسوب الى ابن القيم، ونراه أقرب الى عقلية وأسلوب ابن الجوزي. ونضيف الى هذه الكتب الاخبارية نوعين آخرين من الكتب التي اهتمت بالحب، الأول: كتب القصص والنوادر التي تقترب في مادتها من «مصارع العشاق» وان ظهر طابع الصناعة أكثر وضوحا، مثل كتاب «الفرج بعد الشدة» للقاضي التنوخي (٣٨٤ هـ)، ففي الجزء الرابع من هذا الكتاب عدد وافر من قصص العشاق، لا نجازف اذ نقول انه يخضع لمجموعة من القيم الفنية والأخلاقية، تؤكد معنى مهما، وهو أن مؤلفي هذا النوع من الكتب كانوا يختارون ما

---

(١١) لم يذكر الزركلي هذا الكتاب بين مؤلفاته: **الأعلام** ٢٠٣/٧.

(١٢) راجع في تفاصيل ذلك: **طباع الحيوان** لأرسطاليس ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

يتجاوب ورؤيتهم الخاصة للحب، وأنهم ـ على الأرجح ـ كانوا يتدخلون في الصياغة وفي تطوير الأحداث، وسنجد مصداق ذلك في هذه الطائفة من القصص التي سبق بها الجاحظ، وتردد صداها عند جعفر السراج ومن جاءوا بعده، فأضيف الى القصة أو حذف منها، وهذا أمر له أكثر من دلالة. (١٣)

أما النوع الثاني فهو تلك الفصول التي جاءت في سياق الكتب الموسوعية العربية، وصحيح أن بعض ما فيها من مادة يعتبر ترديدا لما جاء في كتب سابقة، ولكن الاهتمام برصدها وتحديد اتجاهاتها سيعني الكثير في التعرف على فترات الازدهار في التأليف عن الحب، ووجهة الكتاب في طرح الظاهرة ومعالجتها، والترديد في ذاته ليس مبررا للاهمال أو التجاهل، وفي الكتب التي بين أيدينا ما هو مجرد ترديد أو اختصار لكتب سابقة، فضلا عن أن بعض هذه الفصول كتب في فترة مبكرة، وهذا يعني أنه كان مصدرا أصيلا لما انتشر بعد ذلك، ففي «عيون الأخبار» لابن قتيبة (٢٧٦هـ) نجد المجلد الرابع كله (١٥٠ صفحة) قد تصدره عنوان واضح الملامح وهو: «كتاب النساء، في أخلاقهن وخلقهن وما يختار منهن وما يكره». وفي «العقد الفريد» لابن عبد ربه (٣٢٨ هـ) نجد: «كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن». وقد عقد الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) فصلا في كتابه: «محاضرات الأدباء» ـ وهو الحد الثالث عشر ـ تحت عنوان: «في الغزل وما يتعلق به»، ومادة هذا الفصل ذات تقسيم طريف وان يكن المحتوى تقليديا مكررا أو لا يكاد يختلف. وقد تعرفنا من قبل على ما سجله الثعالبي (٤٢٩ هـ) في «التمثيل والمحاضرة» من أمثال سائرة وأبيات شاردة عن النساء والعشاق، وفي «نهاية الأرب» للنويري

---

(١٣) وانظر أيضا كتاب الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة الذي نشره المستشرق هنس وير، وهو شبيه بألف ليلة وان تكن القصص أقل تداخلا وامتدادا، لكنها ذات ايحاءات مهمة في مجال الحب والجنس.

(٧٣٣هـ) في الجزء الثاني عشر نجد اهتماما واضحا بأمور تعد في عصرنا من أهم مروجات الأدوية والعقاقير، ونعني المركبات والأدوية والأطعمة المقوية للشهوة، والتي تزيد في الباه وتغلظه، بل يشير النويري الى أدوية شعبية ووصفات تساعد على الحمل أو تمنعه، وتقوى المحبة أو تحول دونها، وما الى ذلك مما يدخل في باب السحر والشعوذة. (١٤)

إننا لم نشر الى هذه الأمور الطريفة على سبيل التفكه أو الاستهانة، إنها جزء من «الثقافة» الموروثة، يمكن أن نجد فيه دلالات نفسيه واجتماعية مهمة، ومثل ذلك ما نجد في صبح الأعشى للقلقشندي (ت ٨٢١) ـ الجزء الثاني ـ مختصا بالصفات المستحبة المشتركة بين الرجال والنساء، جسميا وخلقيا، وما ينفرد به الرجال. وما تنفرد به النساء. وبهذا كله نتعرف على المفاهيم المتوارثة في هذه الجوانب، وهي ذات تأثير مباشر فيما نحن بصدده.

وأخيرا نشير الى «مطالع البدور في منازل السرور» الذي ألفه الغزولي (٨٥٠هـ) وفيه فصول عن النساء وحياة القيان، كما يقدم صورة وصفية لحضارة عصره وظلال تلك الحضارة على الحب بكل مستوياته.

على أن اشارات النويري الى لذائذ الحب الحسية، وكيف يمكن أن تكون أكثر ارضاء للمتحابين، قد شغلت حيزا لا يستهان به من اهتمام المؤلفين، سواء كانوا من الفقهاء أو الأدباء أو الأطباء والعطارين أو المشعوذين، وقد تختلط على القلم الواحد كل هذه الألوان من التأثير، حتى يختفي أمامنا الخط الفاصل بين الحقيقي والموهوم، بين العلم والسحر، بين الطب والشعوذة. ولا شك أن الباحث المعاصر يجد حرجا في اعادة نشر هذه المخطوطات كما لا يمكنه أن يشير الى كل ما فيها، وهي بصفة عامة تمثل كما هائلا يدل على حجم الاهتمام بالمتع الحسية، وعلى رأسها الجنس، وقد

---

(١٤) نهاية الأرب جـ ١٢، ص ٢١٧، ٢١٨.

يكون بعض الحرج راجعا الى لغتها الهابطة، بصرف النظر عن بعض الألفاظ المكشوفة التي كان بعض العرب يستعملها دون مواربة، ودون أن يجد فيها ما يزيل رتبة الشرف. هناك بعض الكتابات المعتدلة، نذكر منها مخطوطة بعنوان: «رشد اللبيب الى معاشرة الحبيب» وهو من تأليف أحمد بن محمد بن علي اليمني، المعروف بابن فليته، (٧٣١هـ) وكتابات متطرفة نذكر منها «أمل الذكر» الذي جمعه محمد بن الحسين الكوراني (١٢٤٣هـ) وهو ينقل عن السيوطي ورجوع الشيخ الى صباه، وعمن يدعوه الهندي وغيرهم.

هذه أهم الدراسات، ومن ثم الاتجاهات المتضمنة فيها، عن الحب في التراث العربي، أردنا أن نقدمها اجمالا بين يدي القارىء توثيقا لهذا الكتاب، واظهارا لانتشار الظاهرة ومواطن غزارتها وقوة اندفاعها، ولقد كانت بحق ظاهرة كل العصور.

الفقهاء ... لماذا؟:

أما الآن فقد أصبح لدينا قدر من المعرفة بأهم من كتبوا عن الحب، والمدى الزمني الذي عمروه، وليس من شك في أن نوع النشاط العقلي أو العملي الذي يزاوله كاتب ما يحدد سلفا مجال حركته الذهنية ومدى رؤيته، ان لم يكن وجهة نظره أيضا. وقد اكتمل لدينا أكثر من ثلاثين اسما من أعلام الدارسين العرب في أكثر من مجال، و يتحدد القدر المشترك بينهم أنهم جميعا قد نظروا الى الحب باعتباره ظاهرة انسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المعهودة، المشهودة من أهلها: من الحيرة عند مشاهدة الجمال، وتعلق القلب بالمعشوق، والألم عند هجره أو فراقه، وما يتعرض له المحبون والعشاق من ابتلاء بالوشاة والرقباء، وأثر ذلك على عواطفهم وحيلهم، والغلو في العشق، وكيف يؤدي الى الجنون أو الموت أو قتل النفس، على حد تعبير ريتر، ونحن وان حددنا مجال الحب الانساني بما يميزه عن الحب الآلهي فاننا لن نستطيع تجاهل هذا الأخير تماما، لوجود مناطق

تماس بينهما، واشتراك في المصطلح وان اختلف الواقع عن الرمز.

وقد يرى بعض المتفلسفين صلة مباشرة بين الرموز الصوفية ورموز الحب بما فيه من معان ومشاعر جنسية، (١٥) وسنعود الى ذلك في مكانه، ونكتفي الآن بأن نردد النظر فيمن تعرفنا اليهم لنجد أنهم قد اهتموا بالحب باعتباره عاطفة انسانية، تنقدح شرارتها بالتقاء الذكر والأنثى، وتتحدد المسالك فيها بدرجة الحب ونظام المجتمع وقيمه الأخلاقية وعقيدته الدينية.

هنا سنصل إلى قدر مشترك آخر يحتاج الى تعليل وايضاح، وهو أن أكثر المهتمين بدراسة الحب ورواية أخباره وتسجيل نوادره وأشعاره وقصصه انما هم من الفقهاء. سنضرب صفحا عن أولئك الذين كتبوا فصولا في ثنايا موسوعاتهم المطولة عن الشعراء أو القيان أو العشاق أو صفات الانسان، لأن هذا مما يستدعيه عملهم ذو الطبيعة الشمولية، بل سنضرب صفحا عن بعض فلاسفة الاسلام ــ مؤقتا ــ الذين تأثروا ببعض التيارات الفلسفية في تحليل الحب وفلسفته، واذن فقد بقي لدينا العدد الغالب من الدارسين الذين اهتموا بالواقع المعاش، الذي قام على الملاحظة والرصد والتصنيف، على نحو ما نجد في الدراسات الميدانية، وهنا سنجد الفقهاء يمثلون النسبة الغالبة بشكل واضح، وان لم يكونوا من الفقهاء صراحة وبصورة مطلقة، فاننا نجد الفقه والتفسير والحديث من أهم مصادر ثقافتهم ونشاطهم التأليفي أيضا، وأول من نعنيهم: محمد بن داود الظاهري، صاحب كتاب الزهرة، وأبوه مؤسس المذهب الظاهري في الفقه، وهو مذهب يرفض القياس والاجتهاد، و يأخذ بظاهر الكتاب والسنة، وقد وصف صاحبنا بأنه الامام ابن الامام، وألف في أصول التشريع وفي الدفاع عن آراء أبيه الفقهية. أما ابن حزم ــ الظاهري أيضا ــ فيكفي أنه مؤلف «المحلّي»، ومعرفته الواسعه بالكتاب والسنة والمذاهب الفقهية والملل والنحل ظاهرة في كتاباته، وبخاصة في «الفصل في الملل والأهواء

---

(١٥) مشكلة الحب ــ الفصل السادس: العبادة أو حب الانسان لله.

والنحل» و «الإحكام لأصول الأحكام» و يطول بنا الأمر، وهو أوضح من أن نتوقف عند ابن الجوزي، أو ابن القيم مثلا، فهم فقهاء أصلا مثل السابقين، فاذا ذهبنا الى من هم أقل شهرة بالفقه فسنجد الصفة ذاتها راسخة فيهم، فالبقاعي ذو صلة علمية بابن القيم، وقد اختصر كتابه : «كتاب الروح» في كتاب سماه «سر الروح»، وله مختصر في السيرة النبوية، و يوصف الخرائطي بأنه فاضل من حفاظ الحديث، كما يوصف مغلطاى بأنه مؤرخ من حفاظ الحديث، وقد ولي تدريسه في المدرسة المظفرية بمصر، كما شرح البخاري في عشرين مجلدا، وشرح سنن ابن ماجه. أما مرعى بن يوسف فانه ــ كما يقول صاحب «الأعلام» : «من كبار الفقهاء» !! بل ان جعفر السراج، مؤلف «مصارع العشاق» يوصف بالقارىء، لمعرفته بالقراءات !!

ربما يكون من حقنا أن نتوقع ــ نظريا ــ أن يكون الأدباء أكثر اهتماما بالحب، ترتيبا على ما قررناه من أن الشعر، والتسامح الاجتماعي مع الشعراء، كان المدخل لشيوع حكايات العشاق وأخبارهم التي نجد فيها ما يصدم الحسّ الديني، ولكن رصد الواقع يدل على غير ذلك، وان يكن من الصحيح أن الشغف بالأدب، بل وقرض الشعر يكاد يكون صفة ملازمة لكافة المهتمين بالحب، ولكن صفة «الفقيه» كانت الصفة الأساسية المعلنة لكثير منهم، وان نافسها التاريخ أو الفلسفة أو صناعة الكتابة بعد ذلك.

من الطبعى أن يكون لكل واحد من هؤلاء الدارسين دوافعه الخاصة لتأليف كتابه، وترتيبا على اختلاف الدوافع ستختلف المناهج في اختيار النماذج وأسلوب صياغتها واصدار الأحكام عليها. وفرق كبير جدا بين من يسمي كتابه : «طوق الحمامة»، ومن يسمي كتابه في الغرض ذاته : «ذم الهوى» !! ففي التسمية الأولى شاعرية واضحة، وحلاوة في السمع لا تخفى، وفي التسمية الثانية نزعة استنكار ورغبة في التهجين والتهوين، حتى

وإن كانت مادة الكتاب لا تؤدي الى هذا التصور المفترض. ومع هذا الاختلاف في مستوى التناول والحكم.. فانهم فقهاء.. ولا بد أن ننفي الغرابة عن هذه الرابطة الواضحة.

إن الاهتمام بالدراسات الفقهية هو في صميمه اهتمام بالعلاقات الاجتماعية وما يترتب عليها من حلال مباح ومحظور، وفي مجالات كثيرة تختلف أحكام الدين المتعلقة بالمرأة عن الاحكام المتعلقة بالرجل، كما في الصلاة والصوم والحج والثياب والزينة ومخالطة الآخرين والسفر ومزاولة بعض الأعمال.. وما الى ذلك مما يترتب على اختلاف التكوين والوظيفة الاسرية والاجتماعية. واذن فاننا لا نجد غرابة في أن يكون الفقهاء أول من أقبل على هذا النوع من التأليف وأهمهم، بقصد الكشف عن النوازع الانسانية، وطبيعة العلاقة الخالدة بين الرجل والمرأة، وما ينبغي أن تحاط به تلك العلاقة لتظل في مستواها المقبول، الذي يحفظ للنوع الانساني كرامته العقلية ورقيه الوجداني، حتى وان تركت القصص والأشعار المروية — أحيانا — انطباعا بعكس ذلك، لانها صيغت بطريقة معينة، وتوارثها الرواة بصيغتها، ورأى المؤلف الفقيه ان من الأمانة العلمية أن يسجلها كما انتهت اليه، بلا تحريف في الغاية أو التعقيد الفني. ومن الصحيح أن بعض هؤلاء الفقهاء كان يعقب على مثل هذه القصص والأشعار بعبارات التحذير والتنفير، وإنه لمن حسن النية أن يعتقد أن بضعة أسطر من التزهيد، بألفاظ خطابية شائعة المعنى يمكن أن تعفي على آثار قصة محبوكة عن حيل العشاق وأفاعيل المحبين، أو أن تقتلع من النفس أبياتا من الشعر صدرت عن قلب مكلوم باللوعة، معذب بالحرمان. وجانب آخر من اهتمام الفقهاء يمكن أن يرجع الى لغة الفقه ومجالات اهتمامه، فان هذا العلم يستبيح من الالفاظ والنعوت والحالات ما لا يستباح الا في علم التشريح وممارسة التطبيب!! وبخاصة فيما يتعلق بأعضاء المرأة والرجل، وما يتعرض له كل منها من التغيرات، منفردين أو مجتمعين!!

وفيما يتعلق بقضية الحب ذاتها، سنجد لها جوانب فقهية صريحة، من الضروري أن يقول الفقيه رأي الدين ـ كما يراه ـ فيها؛ مثل النظر، ومدى اباحته للمرة الواحدة، وتكراره، وما يرتبط به من الحجاب وحدوده، والزنا وحكم مقدماته، واللمم، والمراد به وحكم الشرع فيه. فهذه كلها قضايا من صميم اهتمامات الفقيه، وهي وغيرها مثل السماع والتلهي بالمطربات والغناء، والخلوة، من متطلبات الحب ودواعيه.

ولا شك أن الفقهاء، وهم ممثلو الثقافة الدينية، قد أزعجهم ـ في بعض العصور على الأقل ـ التغير الواضح في السلوك الاجتماعي، وما أصبح يتسم به من حرية تقترب من الاباحية، نتيجة للترف، واختلاط الأجناس، وتراخي قبضة العلماء، وضعف الوازع الديني، وقد انعكس هذا كأوضح ما يكون في انتشار الحانات ومجالس الشراب، ثم في انتشار العشق، ومخادنة القيان والغلمان.

* قال محمد بن يحيى المدني، سمعت عطاء يقول: كان الرجل يحب الفتاة، فيطوف بدارها حولا كاملا يفرح ان رأى من رآها، وان ظفر منها بمجلس تشاكيا وتناشدا الأشعار. فاليوم: يشير اليها، وتشير اليه، فاذا التقيا لم يشكوا حبا، ولم ينشدا شعرا. وقام اليها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة وأصحابه. (١٦)

وهنا يمكن أن نلحظ أثر الزمن، كما في هذا الخبر الأول، وأثر البيئة، كما في أخبار أخرى (١٧)، حيث يختلف مفهوم البادية عن الحضر، ولا شك أن البدوي يعرف ما يراد بلفظ الزنا، ولكنه يترجمه سلوكيا الى ما يقابل الفعل المستهجن، ويصفه على هذا الأساس، ويرى بحق أن الزنا ليس دليل الحب، بل هو فعل العدو البعيد.

---

(١٦) أخبار النساء: ص ٤١، ٤٢ وانظر: ذم الهوى ص ٢٣١ بنصه تقريبا مع اختلاف في نسبة الخبر.

(١٧) أخبار النساء: ص ٥١، ٥٤.

ويتكرر هذا الاحساس بالتغير الاجتماعي والسلوكي في مجال الحب، الاعتراض عليه والتنديد به عند أكثر من فقيه، وهذا أوضح ما يكون في «ذم الهوى» و «روضة المحبين» بصفة خاصة.

وتتضح حالة البلبلة والقلق التي تصاحب التغير الاجتماعي السريع، كما حدث في بعض مراحل العصر العباسي على امتداده، حيث الأجناس الوافدة، والترف المتصاعد، والسلطة المركزية الضعيفة، والصراع المذهبي على أشده، تتضح البلبلة والقلق في بعض الأسئلة التي وجهت الى الفقهاء، أو زعم أنها وجهت اليهم، وراح الشعراء ينظمون السؤال والجواب في عبارات غزلة رقيقة يسهل انتشارها وتؤكد معنى الاستهانة، والاحساس بحرية السلوك الذي يتجاوز العرف العام، فضلا عن الأخلاق الدينية. قد يكون السؤال مجرد تظرف ومفاكهة، وقد يجاريه الجواب على نفس الوتيرة، مثل ما يرويه جعفر السراج أن بعض أهل الأدب كتب الى أبي بكر بن داود الفقيه الأصبهاني صاحب «الزهرة»:

يا ابن داود، يا فقيه العراق — أفتنا في قواتل الأحداق
هل عليها القصاص في القتل يوما — أم حلال لها دم العشاق؟

ولم يجبه ابن داود بمثل ما علق النقاد على جرير حين قال لمحبوبته: «أخشى عليك بنيّ ان طلبوا دمي» فقال النقاد: هذا خطأ فان قتيل الهوى لا يودى !! بل أجاب، بروح الفنان وان لم يجاف عقل الفقيه:

عندي جواب مسائل العشاق — فاسمعه من قلق الحشا مشتاق
لما سألت عن الهوى أهل الهوى — أجريت دمعا لم يكن بالراقي
أخطأت في نفس السؤال، وان تُصِبْ — تك في الهوى شفقًا من الأشفاق
لو أن معشوقا يعذب عاشقا — كان المعذب أنعم العشاق(١٨)

---

(١٨) مصارع العشاق جـ ٢ ص ١١٩ والخبر والأبيات مع تغيير طفيف بنفس الجزء ص ٢١٣.

فهذا هروب ظريف يليق بدماثة ابن داود ونزاهته، ولكن الأسئلة والأجوبة لم تكن دائما بقصد التظرف والمطارحة الشعرية. وهذا صاحب مصارع العشاق نفسه يورد حوارا بين الامام مالك، وابن سرحون، نرى فيه الشاعر يسأل عن اللهو والغناء وحب الحسان، ويحمل على الامام كذبا أنه وافقه على أن هذا كله حلال وأنه لا اثم عليه فيه، ومالك يسمع الادعاء الجرىء، ويحمد الله على النجاء بنفسه وقد ظن أن الشاعر قد هجاه.(١٩)

ويتقصى ابن القيم هذا النوع من الأسئلة الشعرية الماجنة التي توجه الى الأئمة، وبخاصة ما وجه الى الشافعي، وسعيد بن المسيب، ومالك، وأحمد بن حنبل، وأبي جعفر الطحاوي، وغيرهم، بل يذكر سؤالا في أبيات قد وجه الى أبي الفرج ابن الجوزي، صاحب «ذم الهوى»، وفي الأبيات مجانة لا تخفى:

يا أيها العالم ماذا ترى ... في عاشق ذاب من الوجد؟
من حب ظبي أغيد أهيف ... سهل المحيا حسن القد
فهل ترى تقبيله جائزا ... في الفم والعينين والخد؟
من غير ما فحش ولا ريبة ... بل بعناق جائز الحد
ان كنت ما تفتى فاني اذن ... أصيح من وجدي وأستعدي

وقد ردّ ابن الجوزي بما هو حكم الشرع من تحريم القبلة بالطبع، فلم يستطع أن يغادر ذم الهوى وان يكن تظرفا شعريا.(٢٠)

وقد تلفتنا في مقدمة «الزهرة» عبارة ناقدة لبعض من كتب عن العشق قبل ابن داود، وكيف ابتدأ بذكر من عشق من المتقدمين حتى

---

(١٩) مصارع العشاق جـ ٢ ص ١٨٥.

(٢٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٥، ١٣٦ وانظر أيضا الصفحات: ١١٣—١١٧.

ارتقى الى ذكر بعض الأنبياء، وذكر أنهم كانوا من أتباع الهوى على حال لا يجوز أن يضاف مثلها اليهم ولا يحل لمسلم أن يدعيها عليهم، من قتل النفوس المحرمات، ومن فعل الأشياء المستقبحات. و ينكر ابن داود عليهم هذا التطاول، و يرى أن ذكر أخبار الأنبياء والأئمة للعوام ينتهي بها الى وضعها في غير موضعها «ولكل من العلوم حد متعارف بين أهله لا يصلح أن يخلط بغيره». (٢١)

ولم نجد في الاشارات القليلة التي ألفت في موضوع الحب قبل أن يؤلف ابن داود كتابه ما يحدد المراد بعبارته عن الأنبياء، ولكننا سنجد بعده بثلاثة قرون بابا بعنوان: من أحب من الأنبياء وعشق من الأصفياء، ضمن مخطوط: «روضة العاشق ونزهة الوامق» لأحمد بن سليمان الكسائي، و يورد ضمن هذا الباب قصيدة لشاعر مجهول اسمه خالد الموصلي، ومنها قوله:

ويك إن الملام يغري الملوما ... ليس ذنبي كما زعمت عظيما
إن أكن عاشقا فلم آت الاّ ... ما أتاه الرجال قبلي قديما

ثم يمضي عبر سير الأنبياء من داود الى موسى و يوسف ومحمد عليهم السلام، مؤكدا أنهم جميعا عرفوا الحب، مع عصمتهم، ومن ثم فلا لوم عليه. (٢٢)

ولسنا ندري على القطع ما الذي كان يقال في زمن ابن داود لكننا نرجح أنه لم يكن ليزيد عن ذلك الاّ على سبيل التماجن والتظرف، أو من فعل الزندقة.

---

(٢١) النصف الأول من كتاب الزهرة: ص ٤، ٥.

(٢٢) روضة العاشق ونزهة الوامق ـــ ورقة رقم ٣٠، وانظر وصفه القصصي للحوار والحركة بين يوسف وزليخا في الورقة ٣١.

وهكذا تتصاعد قضية الحب، أو قضاياه، من السلوك الاجتماعي والطهارة الأخلاقية، الى سير الأنبياء والتأسي بأفعال الصالحين، بل قد تتصاعد مرة أخرى الى قضايا كلامية وغيبية، فيطرح السؤال الحاضر دائما عن اختيار الانسان واضطراره، فهل العشق اختيار أو اضطرار؟ وهكذا يفتح من جديد باب الحوار حول «حرية الارادة»، فينقل السراج عن يحيى بن معاذ، بسنده، قوله: لو كان اليّ من الأمر شيء ما عذبت العشاق، لأن ذنوبهم ذنوب اضطرار لا ذنوب اختيار. (٢٣) و يعقد ابن القيم بابا كاملا لهذه القضية (٢٤)، و يعرض حجج الفريقين، و ينتهي فصل النزاع بين الفريقين ــ كما يراه ــ الى أن مبادىء العشق وأسبابه اختيارية داخلة تحت التكليف، فان النظر والتفكر والتعرض للمحبة أمر اختياري، فاذا أتى بالأسباب كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره، كما قيل:

تولّع بالعشق حتى عشق ... فلما استقل به لم يطق
رأى لجة ظنها موجة ... فلما تمكن منها غرق
تمنى الإقالة من ذنبه ... فلم يستطعها ولم يستطق

وهذا بمنزلة السكر من شرب الخمر، فان تناول المسكر اختياري، وما يتولد عنه من السكر اضطراري.

هكذا تتوسع قضية الحب، حتى تمتزج بقضية الارادة، متجاوزة قضية العفة في ذاتها الى ما يمس الوجود الانساني في صميمه، بل الى ما بعد الوجود، حيث حساب العشاق، وحيث المرأة والتنعم بها، و بالحور على غرارها بعض جزاء الجنة. ومن هذا كله لا نجد غرابة في ظهور العامل الديني في قصص العشاق وأخبارهم، وسنهتم بذلك في مكانه، وسيعني

(٢٣) مصارع العشاق جـ ١ ص ١٢.
(٢٤) الباب الحادي عشر من كتابه: روضة المحبين ونزهة المشتاقين.

هذا في النهاية أن اقبال الفقهاء على هذا المجال من العواطف البشرية له ما يبرره من أسباب عديدة موضوعية، وأن هذا الاقبال كان خيرا، فظل الحب عاطفة نقية يذكر أصحابها بالاجلال لهم والتعاطف معهم والأسى لمصيرهم، وظل الحب بهذا غير مرادف للعلاقة الجنسية، كما أنها ليست جزءا من مفهومه أو ضرورة من ضروراته. وقد ترتب على ذلك كله أن ظل مفهوم الحب عند العرب على قدر من الصفاء لم يهبط به الى الاسفاف، وان لم يرتفع به الى التهويم أو المثالية، ظل في اطار الواقع الذي يحاول أن يرتقي بالذوق والخلق الى مرتبة الكرامة الانسانية.

وقد لاحظ بعض المهتمين بقضية الحب في التراث العربى أن اهتمام الفقهاء به لا يأخذ طابعا شموليا، بل يسلك طرائق أو من خلال مذاهب معينة، فنجد J. Bell يؤلف كتابا عن الحب في الفكر الحنبلي the Hanblite thinking on love وكذلك يعد أحمد محمد البدوي رسالة ماجستير بعنوان: الحب عند الظاهرية. وقد يكون من حق الحنابلة أن يأخذوا مكانا مميزا، ويكفيهم جهود ابن القيم التي تمثل رؤية مستقلة عن كل ما سبقها تقريبا، أمّا أهل الظاهر فقد كان لهم فضل الريادة، وهو ليس بالأمر الهيّن، ولعل اهتمام ابن حزم بالحب كواقع، وليس كأخبار مروية قد تأثر بهذا الاتجاه الفقهي، ومع هذا سيبقى الاطار العام واحدا، وتكاد المادة تتوارث وتتشكل في أضيق نطاق، داخل ذلك الاطار المحكوم بثقافة الفقهاء، قبل أن يكون محكوما باتجاهات المذهب.

دوافع... وذرائع:

سيبقى اقتحام موضوع الحب في حاجة الى مسوغات، على الأقل بالنسبة لبعض العصور التي اتسمت بالمحافظة وتهيب مواجهة الواقع واخضاعه للبحث، وبالنسبة لهذه الطائفة من جلة العلماء المشتغلين بالقرآن وعلومه. ومن الصحيح أن في القرآن والحديث اشارات الى الحب وأفاعيله ومحاذيره،

ودعوة الى السمو به، ولكن أين هذا من السيل الغامر من قصص العشاق وحيلهم ونوادرهم وأفانين فسقهم!! ولقد كانت هناك دائما تلك الأسباب الموضوعية التي أشرنا اليها في الفقرة السابقة وتخص اقتحام الفقهاء لهذا المجال، بل افتتاحه أصلا. ولكن هذه الأسباب المشتركة لن تكون الغاء للدوافع الخاصة التي حركت بعض الأقلام عن عمد، أو بتلقائية، ولسنا نقصد الأسباب النفسية أو التجربة العملية بالذات، والحق أن نصيب الخبرة الخاصة ــ فيما عدا تجربة ابن حزم ــ يعتبر جد متواضع، وتلعب رواية المأثور دورا واضحا في تكوين مادة أكثر هذه الدراسات. وما دمنا نتوسع في مفهوم الدوافع فاننا نتجاوز بها الفقهاء الى مجموع المؤلفين في موضوع الحب، ونتجاوز الرابطة النفسية الى الاتجاه الفكري العام.

ولعله ليس من قبيل المصادفة أن يكون الجاحظ صاحب المحاولة الأولى السابقة في تحليل الحب ووصف مظاهره وآثار التطور الاجتماعي والطبقات الاجتماعية على مفاهيمه، فالمعتزلة بنزعتهم العقلية المتحررة، ونزوعهم الى الافادة من الثقافات الأجنبية، وبخاصة الهلينية، ورغبتهم في التوفيق بين هذه الثقافات والمأثور من عقيدتهم الاسلامية كانوا لا يتحرجون من التوغل الى أي منطقة من مناطق الفكر أو موضوع من موضوعات الحياة، وليس من مهمة هذه الدراسة أن تحصي ألوان التجديد الفكري والعقلي عند المعتزلة، ويكفي أن نشير الى رسائل الجاحظ التي نوهنا ببعضها ــ وهو ما يخص موضوعنا ــ لنرى يقظة الملاحظة ودقة الرصد وصدق التصوير، وبخاصة في رسالته عن القيان. ويبدو أن الجاحظ قد كتب رسائله الصغيرة تلك قبل «المحاسن والأضداد» ولعل رسالته بعنوان «رسالة في العشق والنساء» كانت البداية، ليس لأنها تتسم بالايجاز وتفتقد الرؤية الموحدة، حيث تتتابع في فقرات قصيرة ــ أو فصول ــ تناقش قضايا عامة عن العشق، وانما لأنها ــ بالاضافة الى ذلك ــ لا تعبر في أسلوبها عن روح الجاحظ وذكائه وواقعيته الموغلة في احترام الطبيعة. ومع هذا فان

الجاحظ كان يستشعر شيئا من الحرج من كتابته في موضوع بعيد عن الجد، ويعتذر بهذا الحرج عن ايجازه في تصوير ما ينتاب العشاق من ذل الهوى «وذلك اتقاء الطعن على الكتاب وسخف الرأي الذي دعا الى تأليفه». أما وقد استحصد فكر الجاحظ واستحكمت موهبته الجدلية، فقد كتب «المحاسن والأضداد» مستغلا موهبته العقلية في التحسين والتقبيح، والقدرة على مدح الشيء الواحد وذمه، وهو بعض مآثر السفسطائية على المعتزلة، وكان «البخلاء» الصورة الناضجة لهذه المقدرة الفريدة، وكان «المحاسن والأضداد» تعبيرا آخر صريحا يحتاج الى شجاعة، حين يكتب عن محاسن مكر النساء، ومحاسن الغيرة، ومحاسن القيادة، فيعبر عن بغداد القرن الثالث أصدق تعبير، يصور حياتها الاجتماعية ولهوها وترفها، كما ستكون العودة الى الموضوع في كتابه الموسوعي «الحيوان» بمثابة تأصيل علمي مقارن لما سبق أن ردده. (٢٥)

ويختلف الأمر مع ابن داود كثيرا، فنشاطه الفقهي يجعل أمر «الزهرة» يحتاج الى دفاع، وقد ظل في دفاع دائم عن هذا الكتاب النادر، وقد حدثوا أن معاصره الفقيه الشافعي ابن سريج كان اذا احتد النقاش بينه وبين ابن داود، ولم يجد سبيلا الى التغلب عليه بالحجة راح يذكره متهكما بكتاب الزهرة، فربما قال له على سبيل الزراية: عليك بكتاب الزهرة، أو: لعلك تجد جواب هذه المسألة في كتاب الزهرة !! ولم يكن ابن داود يسكت على ذلك، بل يواجه التعريض بتهكم صريح، فربما قال في رده على ابن سريج: ما أحسبك تحسن قراءته، أو قال: يا ابن سريج، هذا

---

(٢٥) لاتناقض في شكنا في نسبة الكتاب الى الجاحظ، فالشك ينصب في الحقيقة على دقة النسخة المتوفرة لدينا الآن، ونعتقد ـ وسنقدم دليل ذلك ـ أنه قد أضيف اليها ما ليس منها.

كتاب عملناه هزلا، فاعمل أنت مثله جدا!!(٢٦)

«عملناه هزلا» عبارة ظالمة في وصف هذا العمل الرائد، ولكنها في الوقت نفسه تعبر عن الاحساس بالحرج، الذي يستشعره الفقيه حين يكتب في موضوع يتنافى ووقار العلم وجدية العمل. وحين نتصفح مادة الكتاب ومحتواه لن نجد فيه ما يمس الوقار أو الجدية. وسيدل هذا على أن الحب ذاته ــ بصرف النظر عن التفاصيل والأسباب ــ ظل موضوعا بعيدا عن الجدية، وظل الخوض فيه بحاجة الى اعتذار، لم يكن الها (كما كان الأمر عند الاغريق أو بعضهم على الأقل)، كما لم يكن شعورا الهيا عند عامة الناس، انه نزوة، أو ضعف في النفس عند أكثر الناس، يتبرأ منه الأقوياء، ويتحاشى الحديث فيه العلماء، ويتركونه للشعراء والقصاص والاخباريين، فاذا تسلل أحد من أصحاب الجد اليه، كان لا بد أن يقدم معاذيره وذرائعه.

يقول ابن الجوزي في صدر كتابه: «ذم الهوى»:

«شكا اليّ بعض من أثرت شكواه اثارة همتي في جمع هذا الكتاب، من بلاء ابتلى به، وهوى هوى فيه، وسألني المبالغة في وصف دواء دائه، فأهديت له نصيحة وديد لأودائه». ثم يتوجه الى صديقه قائلا: «واعلم أني قد نزلت لأجلك في هذا الكتاب عن يفاع الوقار، الى حضيض الترخص فيما أورد، اجتذابا لسلامتك، واجتلابا لعافيتك، وقد مددت فيه النفس بعض المد، لأن مثلك مفتقر الى ما يلهيه من الأسمار، عن الفكر فيما هو بصدده من الأخطار».

---

(٢٦) ويروي داود الانطاكي أنه وقع خلاف فقهي بين ابن داود وابن شريح الفقيه الشافعي (وليس ابن سريج) فقال له: انت أعزّك الله بكتاب الزهرة أمسّ من غيره، فقال: أبكتاب الزهرة تعيرني والله لا تصلح للنظر فيه ــ تزيين الأسواق ص ٣٣٤ وقد سبق به **مصارع العشاق** جـ ٢ ص ١٣٧ مع تغيير قليل في الألفاظ.

ولسنا نستبعد وجود صديق حقيقي تمنى على ابن الجوزي أن يؤلف كتابا في الحب، وقد حدث ذلك كثيرا جدا، في القديم والحديث، كما أنه من المحتمل أن يكون الصديق المعني شخصية وهمية، مجرد ذريعة لولوج الموضوع الذي يتناوله على حذر، و يشعر بسببه أنه قد خرج عن يفاع الوقار الى حضيض الترخص !!

وهنا تثار مسألة، أو مناسبة تأليف كتاب «الزهرة»، وقد سبق ما نوه به ابن داود من توجيه اللوم الى مؤلفين سابقين لم يحددهم، ولا يمكننا اكتشافهم، كتبوا عن العشق بأسلوب لا يرضي وقار ابن داود واحساسه بشرف عاطفة الحب وطهارة العشق، حتى انهم نسبوا الى الأنبياء والصالحين ما لا يليق، ولكن هذا لم يكن الدافع الوحيد، بل لم يكن الدافع الأول، ولقد توجه بالخطاب ــ في صدر كتابه ــ الى شخص غير محدد، فبعد الدعاء له وتعظيمه واعلاء شأنه، يذكر ما يعاني هذا الشخص و يعانيه ابن داود أيضا من تصاريف الأزمان وخيانة الاخوان، ثم يسأله متعجبا : «ما الذي تنكر ــ أدام الله عزك و بسط بالخيرات يدك ــ من تغيّر الزمان وأنت من مغيريه، ومن جفاء الاخوان وأنت المقدم فيه» وقد جرى زعم بأن المخاطب في هذه العبارة هو محمد بن جامع الصيدلاني الذي عشقه ابن داود ومن أجله ألف كتاب الزهرة. وقبل أن نناقش هذا الزعم نذكر أن أول من أشار الى ابن داود وناقشه في بعض آرائه هو ابن حزم ــ أقرب كتاب الحب الى عصر ابن داود ــ وقد رفض فكرته التي حكاها عن بعض أهل الفلسفة، فيما يتعلق بالأكر المقسومة، (٢٧) وهذا يعني اطلاعه على كتابه، ولم يشر الى شيء من مناسبته، أو يستنكر من سلوك صاحبه. أما جعفر السراج فهو أول من ذكر ذلك وتوسع فيه، فقد روى بسندها، ثلاثة أخبار:

* كان محمد بن داود يميل الى محمد بن جامع الصيدلاني، و بسببه

---

(٢٧) طوق الحمامة ــ ص ٢١.

عمل كتاب الزهرة، وقال في اوله : وما تنكر من تغير الزمان وأنت أحد مغيريه... الخ

* وبلغنا أن محمد بن جامع دخل الحمام، وأصلح من وجهه، وأخذ المرآة فنظر الى وجهه، فغطاه، وركب الى محمد بن داود، فلما رآه مغطي الوجه خاف أن يكون قد لحقته آفه، فقال : ما الخبر؟ فقال : رأيت وجهي الساعة في المرآة، فغطيته، وأحببت أن لا يراه أحد قبلك، فغشى على محمد ابن داود.

* كان محمد بن جامع ينفق على محمد بن داود، وما أعرف فيا مضى من الزمان معشوقا ينفق على عاشق الآ هو.(٢٨)

ويروي ابن الجوزي هذه الأخبار ذاتها مع اختلاف في بعض مراحل سلسلة السند، ويزيد على ذلك خبر آخر يرويه نفطويه، قال : دخلت على محمد بن داود الأصبهاني في مرضه الذي مات فيه، فقلت : كيف تجدك ؟ فقال : حب من تعلم أورثني ما ترى. فقلت : ما منعك من الاستمتاع به مع القدرة عليه ؟ فقال : أما النظر المباح فأورثني ما ترى، وأما اللذة المحظورة فانه منعني منها ما حدثني به أبي... عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال : «من عشق وكتم وعف وصبر، غفر الله له وأدخله الجنة».

والطريف حقا أن ابن الجوزي يناقش هذا الخبر الذي لا يتضمن تحديد شخص المحبوب، على أن الاشارة الى ذكر أمرد، اذ يناقش ـــ مستدلا بالخبر ـــ مدى اباحة أو عدم اباحة النظر الى الأمرد مع عدم الشهوة.(٢٩) وطبيعي أن يسري هذا القول وأن نجد صداه في المؤلفات بعد ذلك.(٣٠)

ولنا بعض الملاحظات على هذه الأخبار.

---

(٢٨) مصارع العشاق جـ ٢ ص ٢٢٣، ٢٢٤.
(٢٩) ذم الهوى ص ١١٩ ـــ ١٢١.
(٣٠) انظر مثلا : تزيين الأسواق ص ٣٣٣.

ومن حيث المبدأ، كان عشق المرد والغلمان أمرا معروفا في عصر ابن داود، يصل به الفساق والمجان الى العلاقة الشاذة، و يتأول فيه البعض ممن ينسب نفسه الى التصوف، و يقف به عند مجرد المصاحبة والنظر. ولكن: هل تتقبل شخصية ابن داود أيا من هذين المستويين من العلاقة !؟

وقبل أن نخوض ذلك تفصيلا لابد أن نشير الى الشك القوي في اسم الشخص الذي تزعم الرواية أنه كان معشوق ابن داود، فهل هو محمد بن جامع، أو ابن زخرف، أو هو وهب بن جامع العطار الصيدلاني؟(٣١). وهذا الاضطراب له دلالته في عدم التثبت، والاعتماد على الظن، وامكان التداخل، وهنا مثل طريف جدير بالتأمل، ففي تتبعنا لسياق الأخبار في «ذم الهوى» نجد خبرا عن اسماعيل بن جامع وتشوقه الى زوجته السوداء، يلي ذلك بيتان لابن داود، خلاصتها أنه «حسن في كل عين من تودّ» كما قال ابن أبي ربيعة، وليس بيتا ابن داود بأجود ما قيل في هذا المعنى، وهما:

حملت جبال الحب فيك، وانني لأعجز عن حمل القميص وأضعف
وماالحب من حسن ولامن سماحة ولكنه شيء به النفس تكلف(٣٢)

والتلفيق والتصنع واضح في هذين البيتين، فلماذا قفزا الى ذاكرة ابن الجوزي؟ ان الجواب في رأينا يحمله الخبر السابق، فمجرد ايراد اسم ابن جامع، وان لم يكن الصاحب المزعوم لابن داود، قد استدعى ابيات فقيهنا الظاهري، وهنا مكمن الخطر، حيث يستسلم خيال العالم وذاكرته لتداعياته الخاصة دون تمحيص.

وهذا خبر آخر يرو يه السراج، أول من ربط بين ابن داود وابن جامع،

(٣١) انظر مقدمة محققي النصف الثاني من كتاب الزهرة.

(٣٢) ذم الهوى ص ٣٠٢.

وسنجد في الخبر دلالة عكسية تماما : يقول راوي الخبر: إن ابن داود كان يدخل الجامع من باب الوراقين، فلما كان بعد مدة عدل عنه وجعل دخوله من غيره، وكنت مجترئا عليه، فسألته عن ذلك، فقال : يا بني ! السبب فيه أني في الجمعة الماضية أردت الدخول منه فصادفت عند الباب حدثين يتحدثان، وكل واحد منهما مسرور بصاحبه، فلما رأياني قالا : أبو بكر قد جاء، فتفرقا. فجعلت على نفسي أن لا أدخل من باب فرقت فيه بين مؤتلفين (٣٣).

فانظر إلى هذه الدماثة المتناهية، والرقة النادرة، وهل يقبل أن يكون مما ترضاه خلة عشق مهما قيل في عفته هو نقص في المروءة، وثلمة في الحسّ الديني؟ وهل يتوافق أن يقال ان ابن جامع كان ينفق على ابن داود، وأنه كان أول عاشق ينفق عليه معشوقه، مع قول راوية الخبر السابق : «وكنت مجترئا عليه» ثم يكون السؤال الجريء عن شيء عادي جدا هو سبب تغييره للباب الذي اعتاد أن يدخل منه إلى المسجد؟ وهل يمكن أن يقال لابن داود وهو على فراش الموت : «ما منعك من الاستمتاع به مع القدرة عليه» ؟! فأين مهابة رجل يخشى المجترئ عليه أن يكلمه، وأن يكون أقصى ما يجترئ به أن يسأله عن اختلاف طريقه الى المسجد!! ولا يفوتنا الفجوة الواسعة التي لا يمكن ملؤها بين التحريض على متعة محرمة، وحالة مريض يرى الموت بين عينيه !!

ولا يغيب عنا أن الرواية التي تحدثت بهذا العشق صريحة محددة، أما نقضه فهو مجرد استنتاج مرده للوعي بشخصية الرجل والتعرف على قاعدة سلوكه ومنحى أخلاقه، وهو مهم جدا، ولا يستغرب أن يتقدم في الأهمية على خبر يمكن اصطناعه، ولا يستبعد أن يلفق لزعيم ديني ورائد مذهب له خصوم، ودخل في منازعات، والتشويش عليه أو تجريحه اذا أمكن، يوتّي

(٣٣) **مصارع العشاق** جـ١ ص٣٢٧، وقد نقله ابن الجوزي بنصه عن ابن السراج، انظر **ذم الهوى** ص١٢١، ١٢٢.

ثمارا سريعة في مجال المنافسة، وكبار كتاب التراجم المهتمون برسم صور الشخصيات بتأمل نتاجها الأدبي والعلمي ينتهون الى تصور محدد من خلال معايشة هذا النتاج واستبطان دلالاته ورموزه، ثم يقبلون و يرفضون على أساس من هذا الوعي بأبعاد الشخصية، أو مفاتيحها. ونحن اذ نتأمل مفهوم الحب في كتاب «الزهرة» نجده في غاية من السمو، و يعتبر عاطفة شخصية ينبغي أن تحاط بالكتمان، حتى ان وصف الحبيب، فضلا عن اشهاره بالحديث عنه، يعتبر نقصا في صدق العاطفة، وخروجاً على مقتضى المروءة، فاقرأ ان شئت الباب التاسع بعنوان: «ليس من الظرف امتهان الحبيب بالوصف»، وتأمل هل يتسق ذلك والحوار المزعوم على فراش الموت، واقبال ابن جامع وقد غطى وجهه حتى لا يراه أحد قبل ابن داود ؟!!

وحين نتأمل مادة الكتاب، فاننا نجده أبعد ما يكون عن أن يعتبر رسالة شخصية أو مادة مجموعة لتسلية شخص في مستوى ابن جامع، فلم يكن ابن جامع ــ أو غيره ممن اختلط اسمه بأسمائهم ــ شاعرا أو ناقدا أو مفكرا، ومحتوى كتاب الزهرة يتجاوز استطاعة فتى أمرد كل موهبته أنه حسن الشكل، وها هو ذا ابن داود يشرح منهجه فيقول: «واستودعته مائة باب، ضمنت كل باب مائة بيت، أذكر في خمسين منها جهات الهوى، وأحكامه وتصاريفه وأحواله، وأذكر في الخمسين الثانية أفانين الشعر الباقية...» فكما ترى ان ابن داود قد وضعنا مباشرة أمام كم هائل من الشعر، انبسط في ثمانمائة صفحة أو تزيد، ما نظن أن تسلية ابن جامع أو سواه لم تكن تتم الا بها، والكتاب في معناه الشامل دراسة نفسية، وسياحة أدبية نقدية، وارساء لتقاليد الحب العف، في لغة جادة، قد تصل درجة الجفاف والتجهم. وفي المقدمة ذاتها ما يدل على احساس طاغ «بالناس» وليس «بالشخص»، فيذكر مرة أنه سيفاضل بين الأشعار والشعراء، ثم يعقبه قائلا: «ولا أحمل الناس على اختيار أحدهم فأكون ظالما لهم»

ويقول بعد ذلك: «ولن يعدم كتابنا هذا أن يصادف عاقلا وجاهلا ومتحاملا». (٣٤)

وخلاصة القول أننا ننكر هذا العشق المزعوم مهما وصف بالعفة، ونبرىء المحاولة الرائدة في مجال دراسة الحب أن تكون من منطلق شاذ، وليس في الكتاب كله، على كثرة ما فيه من الأشعار، بيت واحد يروج للحب الشاذ أو يعتذر له.

مركز الدائرة:

وليس من شك في أن التكوين النفسي والعضوي، واتجاه النشاط العقلي، والخبرة الشخصية التي تتجاوز مجرد أن يمر الشخص بتجربة حب، تلعب جيعها دورا أساسيا في توجيه الاهتمام الى أخبار العشاق، ومحاولة الكشف عن دوافعهم وألوان معاناتهم. وقد لا تتوافر لدينا أخبار مفصلة عن طفولة كثير ممن كتبوا عن الحب وعن تجارب حياتهم، فليس هناك سوى ابن حزم من أخذ بأسلوب الاعترافات، وابتدع الافتتاحية الصريحة: «وعنّي أخبرك» أما رفاقه على طريق الحب فانهم دارسون ومصنفون وفقهاء ومتأملون، وعلينا أن نستقرئ شواهد حياتهم بحثا وراء الدوافع الأخرى التي جعلتهم يؤثرون موضوع الحب. ولكن الاشارات القليلة، مع بعض الأخبار، والاطار العام لمؤلفات الكاتب يمكن أن تضع أمامنا الطابع الغالب لطبيعة الشخصية التي تؤثر هذا الموضوع أو تتجه اليه.

وقد كان محمد بن داود يلقب بعصفور الشوك، أطلقه عليه الصبيان، وقد بكى للذع اللقب، ولكن أباه أقر وصف الصبيان مما زاد في بكاء الفتى. وقد يدل هذا اللقب على الخجل وشدة الحساسية، تلك الصفة التي

---

(٣٤) يصف مؤلف «منازل الأحباب ومنازه الألباب» كتاب الزهرة بأنه في المجاميع الشعرية!! ـ المخطوط ـ ورقة ٢٦.

لازمته منذ صباه حتى لقي ربه(٣٥)، وقد تدل على النحافة وصفرة اللون(٣٦)، ومهما يكن من أمره فقد عاش عمرا قصيرا اذ مات في الثانية والأربعين، وسواء ألف كتابه في صدر حياته كما ظن البعض، أو في آخرها، كما يرجح بعض آخر، فان المعاناة كانت مستمرة، وقد عبر عن ذلك بقوله: «ما انفككت عن هوى منذ دخلت الكتاب»(٣٧)، فهذه ملامح الشخصية المبكرة.

ويتشابه الدافع المعلن لابن حزم مع دافع سابقه ــ ابن داود ــ ولاحقه ــ ابن الجوزي، في توجيه الخطاب الى شخص غير محدد واظهار الاستجابة لرغبته بتصنيف «رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه، وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة، لا متزايدا ولا مفننا». ثم يظهر الحرج: «فبدرت الى مرغوبك، ولولا الايجاب لك لما تكلفته، فهذا من اللغو، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها الا فيما نرجو به رحب المنقلب، وحسن المآب غدا»(٣٨). ولكن هذا «اللغو» من أهم الدراسات في بابه، ومن أهم الصور النفسية التي كتبها مؤلف عن حياته العاطفية. على أنه يمكن اعتبار ابن حزم «عصفور شوك» آخر، فقد أصيب في طفولته بخفقان القلب، واستمر فيما بعد يعاني من مرض الكبد، وربما أعان هذا على تفسير ما لاحظه عليه معاصروه من حدة في الطبع وعنف في المناقشة وعجز عن ضبط نفسه فيها(٣٩). ومن هنا كانت العبارة المشهورة: «لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان»، ومن الصحيح ما قرره الحاجري أن مرض الطفولة، فضلا عن تأثيره الجسمي والنفسي،

---

(٣٥) الحب العذري ص ٩٦، ٩٧.

(٣٦) الأعلام ٦/١٢٠.

(٣٧) الحب العذري ص ٩٧.

(٣٨) طوق الحمامة ص ١٦.

(٣٩) ابن حزم: صورة أندلسية ص ٤٠.

يستدعي أن يحاط الطفل المريض بعناية مضاعفة(٤٠)، فاذا ما تذكرنا حياة الترف التي نشأ فيها ابن حزم، وكيف درج في مجتمع نسوي لا يكاد يجالس الرجال حتى بلغ مبلغ الشباب، وكيف تقلبت حياته بين الرخاء المترف والشدائد القاصمة، وبين الوزارة والسجن، عرفنا أسباب هذا المزاج الحاد الواضح في اختيار مادة كتابه وأسلوب صياغته؛ فـ«الأنا» مسيطرة تماما، والعيب دائما يقع على الآخرين، ومن سوء تقديرهم وعدم تجاوبهم.

أما ابن الجوزي الذي ذم الهوى، فان صورته المنطبعة من خلال مؤلفاته تبديه كرجل اسلامي أحرز خلاصة العلم النقي ــ كما يقول محقق ذم الهوى في مقدمته ــ ووهب حياته للدفاع عن دينة وتعاليمه، وأخلص وجهته لله، فلم يجبن، ولم يبتغ بعمله وقلمه عرض الحياة الدنيا. ومع أن هذه الصورة «الجادة» لابن الجوزي هي الصورة التي ارتضاها المحقق، فانه يروى في مقدمته ذاتها ملامح «الشخص الآخر» المختفي في أعماق ابن الجوزي، فهو ينقل عن ابن العماد الحنبلي قوله: «كان ابن الجوزي لطيف الصوت، حلو الشمائل، رخيم النغمة، موزون الحركات، لذيذ المفاكهة .. وكان يراعي حفظ صحته، وتلطيف مزاجه، ومايفيد عقله قوة، وذهنه حدة، يعتاض عن الفاكهة بالمفاكهة، لباسه الابيض الناعم المطيب، وله مجون لطيف ومداعبات حلوة، ولاينفك عن جارية حسناء، وذكر غير واحد أنه شرب حب البلاذر فسقطت لحيته، فكانت قصيره جدا، وكان يخضبها بالسواد الى أن مات!!

إن هذا الاقتباس في غاية الأهمية بالنسبة لدوافع تأليف «ذم الهوى»، فالحق أننا إذا تأملنا مجموعة الأوصاف السابقة سنجد صراعا واضحا معلنا بين شخصية الفقيه وشخصية «الفنان»، الاديب الظريف المبدع المقبل على الحياة، كما نراه في أيامنا. النشأة العلمية والوجاهة الاجتماعية

---

(٤٠) السابق نفسه.

أستأثرت بالجانب الجاد وأملت نفسها عليه، ولكن «الشخص الآخر» عبر عن نفسه تكوينا وسلوكا وابداعا، فكان حسن الصوت يحب المفاكهة والمجون والمداعبات، ويحب أن يدلل نفسه في الطعام والملبس والعشرة، ويحب أن يبدو شابا الى آخر يوم في حياته، وقد عاش فوق الثمانين عاما !!!

ولسنا — على أية حال — في حل من استعراض مادة الكتاب، ولكن يكفي أن نشير الى عناوين بعض الفصول مثل: اذا لم يستعمل القلب فيما خلق له تعطل — مخالفة الهوى أعظم من المشي على الماء — اعكسوا هذه الأنفس عكس الخيل باللجم — مداراة المعصية أسهل من معاناة التوبة — كيف تدخل شواهد الحق قلبا فيه أوصاف غيره من البشر — معنى قول النبي: النظر سهم مسموم .. الى آخره، فهذه قطرات من سيل من الفصول والقصص والمسائل والمواعظ التي حفل بها الكتاب الضخم، وكلها تؤكد هذا الصراع بين ابن الجوزي الفقيه، بكل ما للقب من التزامات و «لوازم»، وابن الجوزي الانسان، «الفنان» بكل ما في الصفة من حرية التصور وحرية الاحساس وحرية التعبير.

وهذا الصراع نفسه نجده في اتجاه مؤلفاته، ان مؤلفاته الفقهية هي الأكثر كما وشهرة بالطبع، وهي تترك في النفس احساسا بالجدية والاهتمام بالقضايا الدينية، ولكن «الاتجاه الآخر» يتسلل برفق بين حين وآخر، فنجد في قائمة مؤلفاته المنشورة أو المخطوطة مثل: عيون الحكايات، أخبار النساء، الأذكياء، المغفلون، القصاص والمذكرون. وباستثناء «أخبار النساء» الذي نشر منسوبا خطأ لابن القيم فاننا لن نتعرض لشيء من هذه الكتب لأنها خارج موضوعنا، ونكتفي بمجرد العنوان الذي يعبر بصدق عن الجانب الآخر لهذا الرجل، جانب حب الحياة والمداعبة والميل الى الزينة والطرف وتذوق كل ماهو جميل.

ونختم هذه الأسطر عن ابن الجوزي بهذا الخبر الطريف الدال الذي ينقله الينا داود الانطاكي:

إن أبا الفرج بن الجوزي تزوج امرأة اسمها نسيم الصبا، فأقام معها مدة، ثم وقعت بينهما وحشة، ففارقها، فاشتد بها كلفه وزاد غرامه، وراسلها فأبت عليه وطال بينهما الأمر، وأنها حضرت مجلس وعظة يوما، فلاحت منه نظرة فرآها وقد استترت بجاريتين، فتنفس الصعداء وأنشد قول مجنون ليلى:

أيا جبلي نعمان بالله خليا ... سبيل الصبا يخلص اليّ نسيمها
أجد بردها أو تشف مني حرارة ... على كبد لم يبق الا صميمها
فان الصباريح اذا ما تنسمت ... على نفس مهموم تجلت همومها

فاستحيت ثم ذهبت وقد داخلتها الرقة له، فحكت لبعض النساء ذلك، فضين فأخبرنه فراسلها فأجابت فتزوج بها. (٤١)

فهذا صاحب ذم الهوى يقحم في سياق وعظة، والمجلس وقور ــ أبياتا بريشة الظاهر وهي غزل صريح موجه الى زوجته السابقة، التي تأثرت بالاخراج الدرامي للمشهد، فلان قيادها، بعد شماس، ورقت له بعد جفاء.

واننا اذ نشير الى مؤلفات أخرى لابن الجوزي، غير مؤلفاته الفقهية، ونحاول أن نستكشف من خلالها الاطار العام لنشاطه العقلي واتجاهاته النفسية لانفعل ذلك استطرادا أو توسعا، وانما لأن طبيعة هذا النشاط العقلي واتجاهه ذات دلالة نفسية من جانب، تعين على تصور الشخصيات التي كتبت عن الحب والعشق، ولأن هذه المؤلفات تترك أثرها في الموضوع الذي نعني به، ان لم تتداخل معه، تماما كالمؤلفات الفقهية نفسها، فالاستعداد العقلي والبناء النفسي والثقافة المدخرة والقدرة على فهم الأشياء وأسلوب التعبير عنها، كل ذلك لايتغير من موضوع لموضوع الآ قليلا جدا فيما

---

(٤١) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ١١١ والأبيات بنصها في النصف الأول من كتاب الزهرة ص٢٢١، باستثناء «مغموم» مكان «مهموم» وهموم الحب أكثر مناسبة.

يمس قضايا الموضوع ذاته. وسنرى الآن أن كتابة ابن الجوزي عن الحمقى والأذكياء والحكايات والحكائين ليس مما انفرد به بين هذه الطائفة التي اهتمت بدراسة الحب، ويمكن الآن أن نتأمل هذه الاشارات الموجزة لننتهي الى تصور أكثر شمولا:

* فالسرخسي الذي اهتم بأمر النجوم، وكيف تتحكم أو تؤثر في اخلاق البشر وعواطفهم، يؤلف كتابين عن الموسيقا، وثالثا عن الجلساء والمجالسة، ورابعا عن اللهو والملاهي، وخامسا عن النفس، وسادسا عن القيان.

* ويذكر ياقوت أن الخطيب كتب عن ابن السراج بعد وفاته: «ولم يكن به بأس» وهذا عقب ما قرره من كثرة تردده على مدينة صور، وكثرة اسفاره.

* أما المرزباني ـــ جامع أشعار النساء ـــ فكان معتزليا، وكان يميل الى التشيع في المذهب ـــ كما يقرر محققا كتابه ـــ وله أشعار في الجن. ومن مؤلفاته الأخرى: الرائق في أخبار الغناء والأصوات ونسبتها ـــ أخبار المغنين ـــ المستطرف في الحمقي والنوادر ـــ ذم الحجاب، وكان يضع المحبرة وقنينة النبيذ، فلا يزال يكتب ويشرب.

* أما السيوطي، وهو من نعرف بين الفقهاء وكتاب التراجم والنحاة، فقد كتب عن «أشعار النساء» والى جانب المصنفات القيمة التي وضعها فانه قد تناول بعض الموضوعات الخفيفة، كأنما يتسلى بكتابتها، مثل: الطرثوث في فوائد البرغوث ـــ الوديك في فضل الديك ـــ ما رواه السادة في الاتكاء على الوسادة. وله من الكتب المخطوطة ما يجد

الباحث حرجا في عرضه، مثل «الأس في من رأس في ... من المطايبات» (٤٢).

* وللخرائطي كتاب في مكارم الأخلاق، وآخر في مساوىء الأخلاق، وثالث في أخبار العشاق، أما كتابه الرابع فوضوعه: هواتف الجان وعجائب ما يحكي عن الكهان.

* وللبقاعي كتابان هما: سر الروح، ومصرع التصوف.

* أما مرعي بن يوسف، فن كتبه: رياض الأزهار في حكم السماع والأوتار ــ وأرواح الأشباح في الكلام علي الأرواح(٤٣).

وبالطبع، نحن في غنى عن التذكير بأن لابن حزم رسالة في الأخلاق والسير.

ولكن : في النهاية .. علام يدل ذلك؟

اذا كان العشاق وشهداء الحب وشعراؤه صنفا آخر من الناس، يمتاز بصفات نفسية وعقلية وعضوية مميزة، فان الدارسين والأدباء الذين آثروا هذه العاطفة باهتمامهم، يغلب على الظن أنهم يشاركون في نفس الخصائص. لم يتقارب هؤلاء المؤلفون أعمارا، فمات ابن داود شابا، وبلغ ابن حزم فوق السبعين، وتجاوز ابن الجوزي الثمانين، ولكن ــ من الوجهة العقلية والنفسية ــ يمكن اكتشاف ذلك الاطار الذي تحدثنا عنه. على أننا ينبغي أن نستثنى الرائدين: ابن داود، وابن حزم، لصلتها القوية المباشرة

---

(٤٢) انظر: جلال الدين السيوطي، مجموعة بحوث ألقيت بالندوة التي أقامها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨.

(٤٣) عن مصنفاتهم راجع: **معجم الأدباء** لياقوت، و**الأعلام** للزركلي.

بعلوم الدين وامامة المذهب، ولأنها عاشا عصر القوة والتجديد الفكري والحركة العقلية، أما أولئك الذين جاءوا من بعدهم فقد امتزج الحب لديهم بغرابة الأطوار وشذوذ السلوك، في الخير أو في الشر، وتسللت اليه الحكايات العجيبة، واختلط بالغرائب والمستحيل، حتى روى السراج قصة الغراب العاشق الذي ينشد الشعر بعربية سليمة، موزونا مقفي، (٤٤) و يروي الانطاكي عن الأصمعي قصة رجل يزين كلبته كل ليلة و يعطرها، ثم ينزع عنها الشياب و يعاقبها، لأن ابنة عمه فارقته بعد حب، حين تغير الزمان وأملق، (٤٥) وحتى تنتشر في هذه الكتب وغيرها قصة رجل يروى عن عذابه العاطفي، وقد يلقي قصيدة، ثم يشهق شهقة تخرج معها نفسه، وقد تموت صاحبته في نفس اللحظة على تنائي الديار وانقطاع الأخبار...

إن هذا الطابع القصصي الخرافي، الذي ينظر الى الحب كعاطفة غامضة، غريبة الأطوار مستعصية على الفهم، مجرد بلاء من الله يصيب به أصحاب القلوب الشفيفة أو العقول المصابة بالخبل، هذا الطابع الانحرافي لانجده فيا كتبه ابن داود أو ابن حزم، ونسبيا لانجده عند ابن الجوزي أيضا، ولكن فيا عدا ذلك، سنجد الميل الى الاغراب، والاهتمام بالحكايات، والاحالة على العجائب والأمور غير المفهومة .. لقد كان نشاط الرواد فقهيا فجاءت دراساتهم انسانية تنظر الى الحب كعاطفة كريمة، هي جزء من صحة النفس والبدن والذوق والخلق والايمان، ومزج الآخرون ثقافتهم بالنجوم وحكايات الكهان وقصص الحمقى والأذكياء، ومغامرات الجان، فكان طبيعيا تماما أن تظهر هذه الطوابع عندهم في مفهومهم للحب، وحدود اختياراتهم لحكاياته، وتحليلهم ــ ان كان ثمة تحليل ــ لانفعالاته ودوافعه.

---

(٤٤) مصارع العشاق جـ١ ص٨٥، ٨٦.

(٤٥) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص٣١٠.

٣

الحُب فِكرة..
الحبْ سُلوك



تمهيد:

شغل البحث في ماهية الحب أو حقيقته مكانا واضحا في كثير من الدراسات التي أشرنا اليها من قبل، ولكن الجديد فيها محدود للغاية، وتكاد المفاهيم تنتقل من كتاب الى آخر، وقد يجمع الكتاب الواحد بين أكثر من تعريف لايندر أن نجد بينها تناقضا، ولعل في هذا ما يكفي من تبرير العناية الفائقة التي ينبغي أن نبديها تجاه ابن داود وكتابه «الزهرة»، اذ يعتبر هذا الفقيه الظاهري رائدا في البحث عن مفهوم للحب، وكاشفا عن رؤية خاصة، يمكن أن نقول انها جوهر النظرية العربية في الحب، وأنها في عمقها ورصانتها غير قابلة للتعميم أيضا. وليست هذه الخصوصية قاصرة على البحث في ماهية الحب، وانما هي أمر مرادف للبحث في الماهية على الاطلاق، ان الغوص الى الأعماق البعيدة، أو التسامي الى القمم الشاهقة ليس في مكنة كل انسان، ومن حيث تحاول الماهية أن تحتوي جوهر الشيء، فانها تجرده من ظلال الواقع المتغير، وتمسح عنه ألوان التجارب الخاصة المرحلية، ليكتسب حالة من الثبات والتحدد.

وكما قرأنا في التتابع التاريخي للأسماء التي التفتت الى الحب وكتبت عنه، فان ابن داود لم يكن أول من فعل ذلك، هو مسبوق بالجاحظ على الأقل، ولكن الحب الذي كتب عنه الجاحظ يختلف كثيرا عن الحب الذي تأمله صاحب الزهرة، فقد رسم الجاحظ صورة للون من الحب أطرافه طبقة أو جماعة معينة في مرحلة تاريخية ووسط اجتماعي محدد المعالم هو مجتمع القيان والغلمان ومن يلوذ بهم من طلاب المتعة، ومن الصحيح أن دقة الملاحظة وصدق التصوير يستطيع أن يتجاوز بهذه الصورة عصرها الى عصور أخرى يمكن أن تشهد نفس الأنماط، أو لما تستخلص منها من دلالات، تماما كما تعيش القصص والقصائد لما فيها من صدق التصوير ودقة التعبير، لا لما تنطوي عليه من مفاهيم فلسفية عميقة، وحين تجاوز الجاحظ هذا

« المستوى الخاص » الى اطار أكثر اتساعا فانه لم يحدد معالمه بالانسان، بل بالحيوان، ومن ثم كان الاهتمام بالغريزة، اكثر من الاهتمام بالعاطفة. وستكون لنا معه وقفة على شيء من التفصيل حين نقف عند العلاقة بين « الحب والجنس ». والحق أن الصور الشائعة عن الحب في العصور القديمة لا تعبر بصدق عن مفهوم هذه العاطفة كما فكر فيها العقل العربي، وكما حاول ان يصل بها الى مستوى الرياضة الروحية والتوحد الفكري بالمحبوب. ان الصور الشائعة تعتمد ـ عادة ـ على أحد مصدرين: أولهما قصص الحب العذري، التي بولغ كثيرا فيما تنطوي عليه من ضروب الحرمان، وتتخللها الاغماءات وحالات الاكتئاب وكثيرا ما تنتهي بالجنون والموت. ونحن نستبعد أن تكون هذه القصص تعبيرا مباشرا عن واقع حدث كما ترويه، وستجهد الأقلام في رصد الأسباب المختلفة التي جمعت المحبين العذريين في فترة زمنية قصيرة، وفي منطقة جغرافية محصورة، ولكننا نعتقد أن هذا الضرب من القصص ـ سواء كان مخترعا أو يعتمد على قدر من الواقع ـ قد وضع تعبيرا عن حالة مزاجية، تنطوي عليها النفس العربية، وأنه يزدهر حين تصادف هذه الحالة المزاجية من الأزمات مايزكي فيها خوفها الدفين من الفرح بالحياة واغتنام لذائذها. والخلاصة هنا أن الصورة التي رسمتها هذه القصص للحب، تتسم بالذبول والشحوب، و يغلبها الحزن و يتخللها اليأس، وتنتهي الى الحرمان الذي يمثل البداية أيضا، فكأن الحب دائرة مغلقة، لا أمل في الخروج منها، ولاجدوى للدوران فيها غير العذاب، الذي يبدو وكأنه غاية في ذاته.

أما الصورة الثانية وهي الأكثر انتشارا بين العامة فمصدرها الأدب الشعبي والحكايات المتخيلة عن بعض العصور القديمة وكتب النوادر والأخبار، وأركان هذه الصورة الخليفة ـ وهو عادة هارون الرشيد ـ أو بعض الوزراء وبخاصة البرامكة، أو أثرياء الطبقة المتوسطة، وما لايحصى من جواري القصور، وستلعب الملاذ الجنسية في هذه الصورة دورا أساسيا،

وتمثل الرغبة في المتعة الجنسية الدافع الأول للمغامرة، والتعرض للأهوال، وبذل المال.

هكذا قدمت قصص الحب العذري الصورة الشاحبة للحب المحروم، وقدمت القصص الشعبية وكتب النوادر الصورة الصارخة للحب المنهوم، ويمكن أن نلحظ دون جهد المساحة الشاسعة الخالية بين الصورتين، ولا نصادر الحقيقة اذا قررنا الآن أن أكثر الدراسات العربية عن الحب قد حاولت ــ دون أن تنص على ذلك في صراحة ــ أن تملأ هذه المساَحة الخالية، وأن تقدم صورتين أخريين للحب. وضع ابن داود معالم الأولى وأسسها، حين جعل من الحب موقفا وفكرة، يمكن اجمالها في قول يحيى بن معاذ: «حقيقة المحبة ما لا يزيد بالبر ولا ينقص بالجفاء» (١)، أما الصورة الثانية فقد بدأها الوشاء في كتابه «الموشي»، وفيها صار الحب صفة من صفات الظرف، وشارة من شارات السلوك الاجتماعي المهذب. وفي كلتا الحالتين: حالة الفكرة وحالة السلوك لايشار الى الميل الجنسي أية اشارة، فهو مسكوت عنه تماما، وكأن الحب لا يتضمنه، بل لعل الحب يرفضه. وسنعني بهاتين الصورتين في هذا الفصل، ونحاول رصد أصدائهما في كتابات المتأخرين.

على أن «الوشاء» قد غادر موضوعه الي ماسبق الجاحظ اليه من اهتمام بالقيان وألوان الحب الجنسي الشائعة في زمانه، ومن ثم لم يتوحد كتابه في رؤية محددة، وهذه هي الميزة الأساسية التي فاز بها ابن حزم في «طوق الحمامة»، لقد أفاد من تجارب سابقيه، ولكنه احتكم أصلا الى التجربة والملاحظة، فتوحد كتابه في اطار التوازن الرهيف بين الأركان الثلاثة: الفكرة والسلوك والجنس، واستحق بذلك أن يعتبر رائدا في بابه، وأن نفرد له مكانا خاصا في فصل قادم.

---

(١) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص١١٣.

رائد على الطريق الصعب:

أما الرائد فهو محمد بن داود صاحب «الزهرة»، وأما الطريق الصعب فهو طريق اكتشاف إطار للحب، يجمع البواعث الى المظاهر أو العلامات الى النتائج، في حالي الفوز أو الاخفاق، ليكون ذلك في النهاية نظرية، أو ما يقترب أن يكون نظرية عربية في الحب. فعلى الرغم من أنه مسبوق زمنياً، ويمكن أن يقال أيضاً انه اعتمد على مادة جاهزة، أي أن مفردات كتابه مبثوثة في أقوال الآخرين، فانه يبقى متفرداً بريادة البحث النظري في الحب، ولا تعنينا الاشارات المتكررة الى نوع من الصلة العاطفية بينه وبين ابن جامع الصيدلاني، فاننا لا نجد لهذه التجربة ــ اذا صحت ونحن ننكرها مهما أفاض القائلون فيها ــ لا نجد لها أي صدى في تصوره للحب، بل نجد اعتماده على الأخبار والقصص قليلا جداً، وكان جل معتمده على ثقافته الدينية مع ما تناهى إليه من أقوال الفلاسفة، ثم ثقافته الأدبية ودرايته الشاملة بالشعر العربي في مختلف عصوره، هذا الشعر الذي أسعفه دائماً بنماذج مناسبة لكل الحالات والملابسات والدوافع، حتى أنه كان يأتي بالفكرة من أفلاطون، ويؤكدها بأبيات من الشعر الجاهلي أو لشاعر أموي مبكر لعله لم يسمع بأفلاطون، وابن داود، لا يشعر بغرابة الربط، ولا يفسر اتفاق المعتقد، مكتفياً بذاكرته الحافظة، وتفطنه الدقيق لمرامي الكلام.

وكتاب «الزهرة» ــ وهو المصدر الأساسي لمعرفتنا بصاحبه ــ قد نشر نصفه الأول عام ١٩٣٢ وظل نصفه الثاني مجهولا الى أن نشر مؤخرا عام ١٩٧٥،(٢) وكل منهما في خمسين بابا، والنصف الثاني لا أهمية له

(٢) نشر النصف الأول بعناية الدكتور لويس نيكل البوهيمي وقد ساعده شاعر فلسطين ابراهيم طوقان، ونشر النصف الثاني بتحقيق الدكتورين ابراهيم السامرائي ونوري القيسي.

بالنسبة لموضوعنا، فهو قائم على اختيار الأشعار تحت عناوين لا تمت للحب بصلة، حتى الباب الثامن والتسعون المعنون بـ «ذكر ما للنساء من المختار في جميع صنوف الأشعار» ليس فيه ما يغني، ومن ثم تنحصر أهمية الكتاب في نصفه الأول، وهو في خمسين بابا، تسبقها مقدمة عامة عن دوافع تأليف الكتاب. أما هذه الأبواب الخمسون فتتدرج مع التطور المألوف لعاطفة الحب في مسارها العام المتوقع، فحيث يكون «النظر» هو البداية، يكون الباب الأول بعنوان: «من كثرت لحظاته دامت حسراته»، وتبدأ البلبلة واضطراب الخاطر. فيكون الباب الثاني: «العقل عند الهوى أسير والشوق عليها أمير» وتستحكم العاطفة و يبدأ البحث عن شفاء، وتتقلب أحوال المحب وتنتابه الهواجس وتلعب به الاحتمالات، و يتعرض للرقباء والوشاة، وقد يبذل محاولات للسلو، ولكن كل ما حوله من مظاهر الكون يتحول الى رموز تشده الى محبوبه وتذكره بصفة من صفاته، فيعيش يعاني العذاب المحبوب بين الصبر والبوح، ولما كان نهر الزمن يتدفق مغيرا كل شيء، فان الشيب يلعب دوره في اقرار الجفاء، فاليأس، وهو مقدمة للموت و «قليل الوفاء بعد الوفاة أجل من كثيره وقت الحياة» هو خاتمة الأبواب الخمسين التي تدرجت مع حالات الحب وآفاته.

وابن داود يوجه كتابه لأهل الأدب والظرف، ومن ثم يرسم معالم عاطفة الحب في صورتها الاجتماعية الراقية القائمة على البناء الثقافي والروحي الأصيل، فالحب عنده تعبير عن حالة عقلية، ذات طابع تأملي، أو ينبغي أن تكون، فاذا كان ابن حزم يعلم قارئه فن الحب ليمارسه عن دراية مستفيداً بتجارب المحبين، فإن ابن داود يهدى قارئه الى كيفية الارتقاء بعاطفته والبلوغ بها الى مستوى روحي رفيع لا تشوبه شائبة من ضعف خلقي أو طمع في لذة أو نكوص يزرى بأهل العزم، فيكاد أن يضع تقاليد وأصولا للحب، لولا أنه يجد عليها دليلا من الشعر العربي في مختلف عصوره لقلنا انه لا يحرص على الواقع قدر حرصه على استثمار هذا الواقع

في رياضة النفس وتقويم السلوك وترقية الذوق، واجتناء متعة التأمل والصبر والكتمان، والاخلاص للفكرة، لهذا الحب التأملي، في كل لحظة، أو حركة، أو كلمة. ولهذا جاء كتابه ــ وفي تياره كافة الدراسات حول موضوع الحب ــ من تأليف رجل يتحدث الى رجل، فلم يتوجه الى المرأة بكلمة أو نصيحة، على اعتبار أن الرجل، في تقاليد العاطفة العربية، هو المحب دائما، والطالب دائما، والايجابي في العلاقة دائما، وتبقى المرأة محبوبة مطلوبة، هي في موقع الصدى أو التلقي لعواطف محبها. واذا جاز لنا أن نكتشف المستوى الطبقي أو النوعي الذى تحدث عنه من سبق الوقوف عندهم، فباستطاعتنا أن نقول ان الجاحظ كان يتكلم عن قطاع من طبقة القيان ومن على شاكلتها، وكان ابن حزم يترجم عن مشاعر الشباب من أبناء الارستقراطية ومن يدور في فلكها، في حين أن ابن داود كان أكثر تعبيرا عن المثقفين من أصحاب الذوق والظرف، فليس غريبا أن نجد تعليقاته النقدية تلاحق مختاراته الشعرية، وهو نقد ينم على ذوق ودراية، وبخاصة فيما يتطرق اليه الشعراء من التعبير عن تجاربهم العاطفية (٣)، ويؤكد ما نريد أنه لم يفرق في مختاراته هذه بين شاعر محب عاشق، وشاعر صانع يوجه شاعريته الى الغزل لأن العرف الفني يحتم عليه ذلك، فأشعار المجنون وجميل وعمر بن أبي ربيعة وعروة بن حزام والعباس بن الأحنف

---

(٣) انظر مثلا تعليقه على قول جميل:

رمى الله في عيني بثينة بالقذى وفي الغر من أنيابها بالقوادح

وانظر أيضا الصفحات: ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٣٦ وغيرها من النصف الأول ــ ومن النصف الثاني انظر الى قوله تعقيبا على معلقة الحارث بن حلزة: «وهذه القصيدة ــ وإن كانت من السبع الجارية على ألسن الصبيان والمبتدئين، فلم يمنع ذلك من ذكرنا للأدباء والمتأدبين» ــ النصف الثاني ص ٣٠٩ وهو رأي جرىء وطريف في وصف المعلقات.

ومسلم بن الوليد توضع في سياق واحد مع أشعار النابغة وجرير والبحترى وأبي تمام وأمثالهم من محترفي الغزل بكل اسم وكل معنى صادفوه.

ومن الحق أن ابن داود لم يشبع بحث أية قضية مما أثار في كتابه حول الحب، وقد شغله تقصي الأشعار ووضعها تحت سياق من العناوين الفرعية عن اعطاء هذه العناوين نفسها نوعا من التحديد أو التوضيح، حتى لكأنها اختيرت لمجرد أن توضع تحتها مختاراته الشعرية، لدرجة أنه قد يضع العنوان ثم يتبعه بالأشعار المختارة دون كلمة شرح أو تحليل، كما في الأبواب: السابع عشر: «من عاتب على كل ذنب أخاه فخليق أن يمله و يقلاه» ـ والباب الثاني والثلاثين: «في تلهب النيران أنس للمدنف الحيران»، والباب الخامس والثلاثين: «في حنين البعير المفارق أنس لكل صب وامق»، والباب الثامن والثلاثين: «من حجب عن الأثر تعلل بالذكر»، بل قد تكون المقدمة بعيدة تماما عن الغرض الذى عقد له الباب، كما في الباب التاسع والثلاثين: «مسامرة الأوهام والأماني سبب لتمام العجز والتواني»، و يتأكد شغفه بالاستشهاد بالشعر والقصد اليه قصدا نصه في المقدمة على تضمين كل باب مائة بيت، ولا شك أن هذا الاهتمام قد أضعف الجانب التحليلي النفسي في تضاعيف الكتاب، ولولا المقدمة والأبواب العشرة الأولى التي اهتمت بوضع ركائز لمعنى الحب وأسبابه وملامحه لأمكن بسهولة وضع كتاب الزهرة ـ في نصفه الأول كما في نصفه الثاني ـ بين كتب الاختيارات الشعرية. ومع هذا فان ابن داود ينبغي أن يأخذ مكانه على رأس أية قضية من قضايا الحب، كما قدمنا، دون أدنى مجازفة في هذا التعميم، فهذه الأشعار ذاتها قد حوت التجربة الانسانية في مجال الحب من كافة أطرافها، فكانت المفتاح الذى قاده الى كافة الحالات والعقبات، في اطار ما شرطه على نفسه من بعد عن الاسفاف والشذوذ، وبهذا بقي كتابه معلما في حدود الحب العف، يبحث

له عن الشعر الموافق والآراء المساعدة والأقوال المؤيدة، وما عدا ذلك لا يلتفت اليه.

ولا نستطيع أن نزعم دقة المنهج الذى سار عليه ابن داود، فهو ــ مثلا ــ يبدأ بما تبدأ به العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة عادة ــ وهو النظرة ــ ويتدرج عنها الى خطوات أخرى، ولكنه يتأخر بتعريف الحب وتعليله الى ما بعد ذلك، ومثال آخر من باب «من حجب من الأحباب تذلل للحجاب» فان ابن داود في الفرش الذى قدم به للباب يتحدث عن احتجاب المحبوب عن محبه اختيارا أو اضطراراً، والأسباب المحتملة لذلك، ثم يورد أقوال الشعراء العشاق في ذلك، غير أنه ينسى حدود ما أراد بالحجاب، ويستطرد الى حجاب الملوك وما قيل في مدحه أو ذمه (ص١١٠ : ١١١).

أما أهم القضايا المتعلقة بالحب في كتاب الزهرة فيمكن أن نرى فيها ــ على ايجازها ــ أركان هذه العاطفة أو مقوماتها، وكل ما يتصدى لهذه المقومات، ونجمله في :

١ــ الأسباب البعيدة للحب:

وذلك أنه حدد النظرة سببا قريبا لبداية الحب، ولما كان ليس بالضرورة أن تنتهي كل نظرة الى حب، فقد وجب البحث عن تعليل أكثر غورا والتصاقا بالنفس الانسانية، أو الجانب الغامض منها، ومحاولته في البحث عن هذا التعليل جديرة بأن نتعرف على تفاصيلها :

«قد ذكرنا من أقاويل الشعراء في الهوى أنه يقع ابتداؤه من النظر والسماع ما في بعضه بلاغ، ثم نحن ان شاء الله ذاكرون ما في ذلك الأمر الذى أوقعه السماع والنظر ولم وقع وكيف وقع، اذ قد صح كونه عند العامة وخفى سببه على الخاصة،.. عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الأرواح جنود مجندة فا تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف.

وفي مثل ذلك يقول طرفة بن العبد

تعارف أرواح الرجال اذا التقوا فنهم عدوّ يتقى وخليل
وإنّ امرءا لم يعف يوما فكاهة لمن لم يرد سوءا بها لجهول

وزعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة، ثم قطعها أيضا، فجعل في كل جسد نصفا، وكل جسد لقي الجسد الذى فيه النصف الذى قطع من النصف الذى معه كان بينهما عشق للمناسبة القديمة. وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم.

وقد قال جميل في ذلك:

تعلق روحي روحها قبل خلقنا ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد
فزاد كما زدنا فأصبح ناميا وليس اذا متنا بمنتقض العهد
ولكنه باق على كل حالة وزائرنا في ظلمة القبر واللحد

وهنا نتأمل كيف بدأ بحديث نبوى، عقب عليه بأبيات جاهلية قريبة من معناه، ثم قفز راجعا الى أفلاطون، مؤيدا زعمه بأبيات من العصر الأموى، وكأنها قد قيلت «في ذلك» !!

وليس هذا السبب الميتافيزيقي — ان صح التعبير — هو التعليل الوحيد لنشأة الحب، فهناك التفسير الفلكي، حيث تتحكم الأبراج في اتفاق الأرواح، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه، أو في ترابط المنافع، أو مشاعر الحزن والفرح. «فأما اتفاق الأرواح فانه يكون من كون الشمس والقمر في المولدين في برج واحد ويتناظران من تثليث أو تسديس نظر مودة، فإنه إذا كان كذلك كان صاحبا المولدين مطبوعين على مودة كل واحد منهما لصاحبه».

وتوافق البرج يعني توافق المزاج، وهنا يظهر في عالم الحب مصطلح جديد سيلعب دورا أساسيا في تفسيره عند كل من كتب بعد ابن داود تقريبا، وهو «المشاكلة»، وقد جاء المصطلح الجديد في صورة «زعم» لجالينوس، وتعليل الحب بالمشاكلة يتجاوز السبب المحدث لهذه المشاكلة، وهل هو النجوم أو غيرها كما سنرى: «وزعم جالينوس أن المحبة قد تقع من العاقلين من باب تشاكلهما في العقل، ولا تقع بين الأحمقين من باب تشاكلهما في الحمق؛ لأن العقل يجرى على ترتيب، فيجوز أن يتفق فيه على طريق واحد، والحمق لا يجرى على ترتيب، فلا يجوز أن يقع به اتفاق بين اثنين». فهذا هو «التوافق النفسي» بلغة عصرنا، أو تجاذب الأشباه.

ثم يأتي السبب أو التفسير الثالث، ويمكن أن ندعوه التفسير العلمي أو المادى، وهو يتلمس السبب في نشاط الغدد المستجيبة لحركة الشعور، فتتبادل معه التأثير:

«وقال بعض المتطببين إن العشق طمع يتولد في القلب، وتجتمع اليه مواد من الحرص، فكلما قوى ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة الشهوة، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته الى السوداء والتهاب الصفراء وانقلابها الى السوداء. ومن طغيان السوداء فساد الفكر، ومع فساد الفكر تكون العدامة ونقصان العقل ورجاء ما لا يكون، وتمنى ما لا يتم، حتى يؤدى ذلك الى الجنون، فحينئذ ربما قتل العاشق نفسه وربما مات غما، وربما نظر الى معشوقه فيموت فرحا أو أسفا ...»

ويظهر جالينوس ليدعم هذا التفسير المادى الطبي، اذ قال ان «العشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: التخييل وهو في مقدم الرأس، والفكر وهو في وسطه، والذكر وهو في مؤخره. وليس يكمل لأحد اسم عاشق الآ حتى اذا فارق من يعشقه لم يخل من تخييله وفكره وذكره، وقلبه وكبده..»

٢ـ أطوار الحب وحالاته:

واصدق ما يصور رأيه مجملا، يقوله تعقيبا على قصيدة عمر بن أبي ربيعة النونية، والتي تنتهي بقوله:

قلت: ياسيدتي عذبتني قالت: اللهم عذبني إذن

يقول ابن داود:

«ولو لم يصبر المحب على امتحان إلفه الآ بسماع مثل هذا من لفظه لكان ذلك حظا جزيلا ودركا جليلا، فكيف وحال الصفاء اذا ابتدأت بين المتحابين بالمشاكلة الطبيعية، ثم اتصلت بالحراسة عن الأخلاق الدنية، ثم عذبت بالرعايات الاختيارية، بلغت بهما الحال الى حيث انقطعت بهم دونه الآمال».

هذا اجمال لأطوار الحب وحالاته، تمثل المشاكلة نقطة البدء فيه، حيث يتم التجاذب والتلاقي على عاطفة واحدة، ثم يبدأ جهاد المحبين، سلبا بعدم الوقوع في الخطأ أو الخطيئة، ثم ايجابا برعاية هذه العاطفة وما ينبغي أن تنال من الطرفين من آداب وأفعال وأقوال.

أما مراتب الحب تفصيلا فانها تبدأ بالسماع والنظر، فيتولد عنهما الاستحسان، ثم يقوى فيصير مودة، ثم تقوى المودة فتصير محبة، ثم تقوى المحبة فتصير خلة، ثم تقوى الخلة فتوجب الهوى، فاذا قوي الهوى صار عشقا، ثم يزداد العشق فيصير تتيما، ثم يزداد التتيم فيصير ولها، وهو قة ما يبلغه الحب، اذ معناه: الخروج عن حدود الترتيب، والتعطل عن احوال التمييز.

فالحب عند ابن داود نوع من الاستلاب، يتخلى فيه المحب عن التفكر والتخيل والاحساس بأى شيء سوى المحبوب، ومن ثم قد يعاني حالات من الشك والقلق والجحود والرغبة في النكوص، ولكنه لن يكون محبا ان ترك

هذه المواجس تقترب منه أو تؤثر في توحد عاطفته، فالحب الحق «هو ما لا يزيد بالبرّ ولا ينقص بالجفاء» وهذا يعني في النهاية أنه تصور عاطفة المحب بمعزل عن المحبوب ذاته، فليس الحب شركة بين طرفين يضحيان في سبيل غاية واحدة هي سعادة كل منهما بوجوده مع الآخر، بل هو موقف فكرى فردى ينبغي على المحب الصادق التزامه، بصرف النظر عن موقف الطرف الآخر، ولهذا يبدى اعجابه بقول الشاعر:

ان الذين بخير كنت تذكرهم   هم أهلكوك وعنهم كنت أنهاكا
لا تطلبنّ حياة عند غيرهم   فليس يحييك الآ من توفاكا

فهذا المحب قد صبر على مضاضة دائه مع علمه بأن صبره يزيد في هذا الداء، «ولم ير أن ينعطف الى سواه، ولا طلب الراحة الآ من عند من ابتلاه». ويقبل بتحفظ قول الآخر:

ولما أبى الآ جماحا فؤاده   ولم يسل عن ليلى بمال ولا أهل
تسلى بأخرى غيرها فاذا التي   تسلى بها تغرى بليلى ولا تسلى

«وهذا وان كان مخالفا لذلك في أنه جرب الأدوية على نفسه، والتمس الراحة في الف غير الفه، فانه موافق للذى يقدمه في التماسه من نحو الجهة التي حدث عنها الداء في رجوع نفسه الى وطنها، واقبالها بعد الانحراف على سكنها».

٣ــ آداب الحب:

وأول هذه الآداب العفة، وهذه المراتب التي عرفنا، تتدرج من النظرة والاستحسان الى أن تبلغ الوله، ليس فيها مكان للاشتهاء أو الرغبة الجنسية، كلها تعبير عن حالات من الميل النفسي والرغبة في ايناس

المحبوب وايثارة على النفس. وتحت عنوان : «من كان ظريفا فليكن عفيفا » (٤) نجد الربط بلباقة بين كياسة السلوك الاجتماعي وعفة الشعور، وما ينبع من الشعو ر من قول أو فعل بالطبع، وهذا الربط صحيح تماما، والحق أن من يضمر الاشتهاء، و يقوم اعجابه على جاذبية الجسد، ينكشف سره، وتعثر قدمه، و يزل لسانه، و يضطرب جنانه، فيتساقط الطلاء الزائف، وتبدو المخالب الدامية تحت قفازات الحرير، وهو لا يزال في الخطوة الأولى من علاقته العاطفية، أما حين يضمر العفة حقا، و يبتعد عن مواطن الزلل قصدا، فان رحيق الحب صافيا يجتني له في كل لفتة أو كلمة أو خاطرة، فيفوز بالود الصرف، و يصل في النهاية الى نيل مناه.

وكلمات ابن داود تعليقا على ما يرو يه بسنده من قول الرسول عليه السلام: «من عشق فعف فكتمه فمات فهو شهيد»(٥) ــ كلمات مشرقة

---

(٤) سيتولى الوشاء شرح معنى الظُّرف واعتبار الحب شارة من شاراته.

(٥) أثارت نسبة هذا الحديث الى الرسول جدلا، وقد اهتمت به الكتب التي ألفت عن الحب، فرواه المرزباني في كتاب «الرياض» من عدة طرق عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي قال: (من عشق فعف فكتم فمات مات شهيدا) كما أورده الخرائطي في اعتلال القلوب. ولم أجد هذا الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، والمعجم يعتمد على الكتب الستة ومسند الدارمي وموطأ مالك ومسند ابن حنبل. وقد سجله ابن القيم بسند ولفظ مختلف: (من عشق فكتم وعف وصبر فمات فهو شهيد) و: (من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة) و: (من عشق فعف فمات فهو شهيد) ثم نقل تعقيب الحاكم عليه، وهو يطعن في بعض رواته، وعبارة ابن القيم عن الحاكم: «انما أتعجب من هذا الحديث، فانه لم يحدث به غير سو يد، وهو وداود بن علي وابنه أبو بكر ثقات.» أما السبكي فانه يروي هذا التعقيب عن الحاكم أيضا، ولكن بطريقة مختلفة، وهي: «أنا أتعجب من هذا الحديث، فانه لم يحدث به عن سو يد بن

بالصفاء الروحي، والدراية بطباع البشر، والخبرة بوساوس المحبين، وهي كلمات خالدة حقا، ولو لم يقل غيرها لكان جديرا بأن يأخذ مكانه اللائق في هذه الدراسة وأمثالها . يقول :

« ولو لم تكن عفة المتحابين عن الأدناس، وتحاميهما ما ينكر في عرف كافة الناس، محرما في الشرائع ولا مستقبحا في الطبائع، لكان الواجب على كل واحد منهما تركه ابقاء وده عند صاحبه، وابقاء على ود صاحبه عنده » .

والعفة أصل تتفرع عنه آداب كثيرة، وقد تتضح الصلة في صياغة عنوان الباب ؛ فـ« من كان ظريفا فليكن عفيفا » يتبعه باب بعنوان : « ليس من الظرف امتهان الحبيب بالوصف » . فمؤداه أن من كان ظريفا لا يحق له أن يمتهن حبيبه بالوصف . واذا كان التمسك بضرورة العفة مبدأ اسلاميا نرى ملامحه الدالة في الأشعار والقصص والأخبار المختارة، فان فكرة « الاثم والعار » تتردد في هذه المختارات، وكفى بهما منفرا، ونلمح من ورائها كلمة « اللذة » كشيء مادى فان، ينبغي التنزه عنه، والتعلق بما هو خالد :

سعيد ثقة، وداود وابنه ثقتان». ثم يقرر ابن القيم أن هذا الحديث باطل، وأنه لا يشبه كلام الرسول، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستة فلم يذكر فيهم قتيل العشق شهيدا، ومن جانبنا نقول: سواء أصح هذا الحديث أم لم يصح، فقد تردد معناه في دراسات الحب، وأخذت العفة مكانا مرموقا في مفهوم الحب، وصارت تسمية العشاق بشهداء الحب أمرا مقبولا.

راجع عن هذا الحديث:

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي.

منازل الأحباب ومنازه الألباب ــ مخطوط ــ ورقة ١٩.

روضة المحبين ونزه المشتاقين ص ١٧٩ ــ ١٨١.

طبقات الشافعية للسبكي جـ٢ ص ٢٨٨.

قال مسعر بن كدام :

تفنى اللذاذة ممن نال صفوتها   من الحرام ويبقى الإثم والعار
تبقى عواقب سوء في مغبتها   لا خير في لذة من بعدها النار

ولكن : لماذا اعتبر وصف الحبيب امتهاناً له ؟ أو امتهاناً للحب ؟

ان ابن داود لم يتمسك برفض مبدأ اللذة، ولو استطاع لفعل، ولكن لذة الوصف هنا نفسية، وليست حسية، ونحسب أن هذا سبب تجنبه لاتخاذها تعليلا، أما التعليل المقبول عنده فيبدو في قوله :« وليعلم أن وصف ما في صاحبه من الخصال المرتضاة مغر بمن علمها بالمشاركة له في هواه »، و يبدى اعجابا زائدا بقول على بن محمد العلوى :

ربما سرني صدودك عني   وتنائيك وامتناعك مني
ذاك ألا أكون مفتاح غيرى   واذا ما خلوت كنت التمني

ولا ينسى ابن داود أن ينبهنا الى أنه اذا كان وصف خلقة المحبوب أمرا مستقبحا، فان وصف أخلاقه وما قد يكون أبداه من المسامحة، يعتبر أكثر قبحا . بعبارة أخرى : ليس من خلق المحب الصادق أن يبدى محاسن محبوبه و يصفها للآخرين، ومن باب أولى، لا يحق له أن يفشي أسرار ما كان، أو ما قد يكون بينهما !!

٤ــ علامات الحب :

وهي من أهم الجوانب التي اهتم بها دارسو الحب ورواة أخباره وقصصه، ومن الحق ما لوحظ من أن هذا الباب هو أكثر أبواب « طوق الحمامة » شهرة وانتشارا، وهنا فارق أساسي، فانه لما كان المحب ــ عند

ابن داود ـــ مدعوا الى الكتمان وتجهيل ما به نحو محبوبه، كان التعبير الصريح عن مشاعره أمرا منكرا، ومن ثم لم يعد أمام المحب غير تلك الظواهر الطبيعية من الأطلال والآثار وهبوب النسيم، ولمع البروق وتلهب النيران، ونوح الحمام وما اليه من أليف الحيوان الذى يعاني الفراق و يظهر الحنين كالبعير المفارق. وقد يستسلم المحب لأوهامه حين يبتلي بالهجر، فيشغل فكره بالعيافة والزجر، وقد يلتمس العزاء في الخيال وامتياح الذكرى، و يسامر الأوهام، يحاول أن يتغلب بذلك على ليله الطويل. على أن نحول الجسد مما لا حيلة له فيه.

ولنا هنا ملحوظتان:

الأولى: أن ابن داود، في نظرته الى الحب، تتغلب عليه نزعته المثالية، حتى يرفض هذه «الوسائل الصناعية» للتشوق، لسببين. يقول:

«كل متشوق من العشاق بنسيم ريح أو لمعان برق أو سجع حمام، فهو ناقص عن حال التمام، من جهتين: احداهما قلة صبره على فقد صاحبه حتى يحتاج أن يرى ما يشوقه بذكره، والأخرى أن من كانت هذه صفته فان الصبابة لم تتمالك على قلبه فتشغله عن أن يتشوق بشيء يلم به، غير أن الشوق بما ذكرناه انما يقصر بأهله عن درجة الكمال، وليس بمدخل لهم في جملة الموصوفين بالنقص والاخلال».

وفي السبب الأول تناقض طريف بين قلة الصبر والحاجة الى مثير للشوق، وربما كان الأولى ـــ ولعله المراد له ـــ أن التشوق بالنسيم والحمام يعني أن المحب كان ناسيا فتذكر، وهذا تقصير عن درجة الكمال التي يتصورها. و يفرق ابن داود بين التقصير والنقص، وهو يتسامح مع الأول، و يرفض الثاني. ولكن الهدف النهائي هو أن يظل الحب دائما في حالة التمام ودرجة الكمال التي نص عليها.

وفي علامات الحب ـــ وهذه ملحوظتنا الثانية، يظهر التعليل الطبي مرة أخرى؛ فالدليل على أن «نحول الجسد من دلائل الكمد» يظهر من جهة

الطب ؛ لأن الحرارة المتولدة من الحزن تنحاز الى القلب من سائر أعضاء البدن، ثم تتصاعد الى الدماغ، فتتولد بخارات ردية،فان طاقتها الطبيعية بالقوة الغريزية أذابت تلك البخارات الردية، فأجرتها دموعا، وربما أضر كثرة جريانها بالمجارى فأدماها، فجرى الدم مجرى الدمع، وهكذا تذيب تلك القوى البخارات المتولدة في الدماغ في كمون الحرارة، لما يعرض للرأس من حر وبرد، فتجريه من الأنف زكاماً، فتذهب غائلته ولو لم تذبه وتجره من الأنف صار كيموسا غليظا(٦) ومادة منصبة الى بعض الأعضاء الرئيسية، فحينئذ تتلف أو تولد علة غليظة، فكذلك الدموع ان لم تطق تذويبها القوى الطبيعية، واشتغلت عنها بمدافعة ما هو أخوف على النفس

---

(٦) الكيموس: هو المزيج المكون من عناصر مختلفة تمازجت وانتابها التغيّر بتعرضها لافرازات مختلفة، ثم تسلط الحرارة عليها. انظر وصف ابن خلدون لرحلة الطعام من الفم الى أن يختلط باللعاب ثم كيف تطبخه حرارة المعدة «الى أن يصير كيموسا وهو صفو ذلك المطبوخ»ـ المقدمة ص٣٧٣، وكما نرى فان الفكرة ذاتها سابقة على عصر ابن خلدون بقرون، والكيموس هذه المرة لا يبدأ بمادة تمتزج بمادة أخرى، بل يبدأ بحالة نفسية، فالحزن يولد الحرارة في سائر الجسد، فتتجمع تلك الحرارة في القلب، فتتصاعد منه الى الدماغ، في شكل أبخرة رديئة، فان كان الشخص قويا قادرا على المقاومة تحولت تلك الأبخرة الى دموع، فتسيل حاملة الحرارة الضارة معها، واذا لم يحدث هذا البكاء واستمر العاشق على كتمانه استقر الكيموس في رأسه، وانصب الى بعض الأعضاء الرئيسية، فأصابه بمرض أو تلف. وهذا التصور خاص بعصره، ولا سند له من الطب، ولكن تبقى له دلالته النفسية، فالبكاء يخفف حالة الانفعال، ويهبط بدرجة التوتر، أما الكتمان والانطواء على الحزن فانه يضاعف من الشعور بالألم، وقد يؤدي الى ماهو أكثر.

فيها، صارت تلك البخارات كيموسا غليظا، فولد أمرا عظيما. وإما أن يستقر في الدماغ فيفسد ما جمع، فيبطل الذكر و يفسد الفكر ويهيج التخيلات المستحيلات، وذلك هو الجنون بعينه.

٥ ــ آفات الحب :

يتعرض الحب لآفات كثيرة، بعضها نفسي نابع من أحوال المحب أو المحبوب، و بعضها خارجي، يطرأ من تدخل الآخرين، و بعضها من فعل الزمن القاهر.

و ينبغي أن ننبه، وفي هذه النقطة دليل، على أن ابن داود في استناده المفرط الى مادة شعرية قد يتحدث عن مبدأ من مبادىء الحب، ونقيضه، مادام يجد من الشعر ما يسعفه بالمساندة. وسنضع هذا في اعتبارنا ونحن نرصد آفات الحب، وأولها عنده بوح المحب للمحبوب بما له في قلبه من منزلة، فالكتمان ــ حتى عن المحبوب ــ هو الأكثر أماناً لأن المحبوب «اذا وقع له اليقين استغنى عن التعرف، واذا حصل له الودّ استغنى عن التألف، فحينئذ يقع الغضب عن غير ذنب، والاعراض من غير وجد؛ لسكون القلب الواثق واستظهار المعشوق على العاشق !!».

وليست الغرابة في النتيجة التي رتبها ابن داود على بوح العاشق للمعشوق بمحبته اياه، وهي ليستْ لازمة، ولكن الغرابة في تصور امكان الحب من طرف واحد، فهذا يعني أنه جرّد من الحب حالة نفسية تأملية ثابتة، وليس حركة عاطفية قائمة على التبادل والاشباع المشترك، وهو مايمثل جوهر نظريته، بل لعله جوهر النظرية العربية عن الحب بشكل عام.

ومن هذه الآفات النفسية سوء الظن، وان يكن من شدة الضنّ، وجدير بالتأمل حقاً أن ابن داود يورد خبر قتل ديك الجن لجاريته، وأبياته في ذلك، وهي نموذج صالح لما يتصوره من أن «سوء الظن من شدة الضنّ»، وكذلك أبياته في قتل غلامه ــ دون أن يشير الى أنها في غلام ــ

ولم يعقب بما يكشف عن وجهة نظره في القتل ضنا وغيرة، ولم يحاول ان يفسر، بأي من التفسيرات ـ هذا الحادث الفريد في نوعه. وأبيات ديك الجن فيها معنى وجودي حاد، وقوة تصوير خارقة، وترد القول بأن الجارية قد خانت سيدها الشاعر، وانما هو توتر الحب وقلقه وعجزه عن التملك المطلق لمحبوبه:

يا مهجة طلع الحِمام عليها	وجنى لها ثمر الردى بيديها
حكّمت سيفي في مجال خناقها	ومدامعي تجري على خديها
روّيت من دمها الثرى ولطالما	روّى الهوى شفتيّ من شفتيها
فوحق نعليها وما وطيء الحصى	شيء أعز عليّ من نعليها
ما كان قتليها لأني لم أكن	أبكي اذا سقط الذباب عليها
لكن بخلت على العيون بلحظها	وأنفت من نظر العداة اليها(٧)

وتظهر الدعوة الى الشيء وضده بالنسبة «للعتاب» بين المحب والمحبوب، وهل هو من آفات الحب، ففي قول أن العتاب ضرورة في أحوال كالاستتابة من الارتياب ليزول الشك، وكما لو حدث ذنب ويريد المحب أن يكتشف مداه وهل له عذر أو هو الغدر، وهنا يبدو العتاب دليلا على الحب وشدة التعلق، «فمن لم يعاتب على الزلة فليس بحافظ للخلة»، ولكنه يقرر في الباب التالي أن «من عاتب على كل ذنب أخاه فخليق أن يملّه ويقلاه»، ومع أن ابن داود يورد أشعار من تركوا العتاب حرصاً على المحبة أو الصداقة فانه لا يوافقهم على ذلك، لأنهم انما تركوا المعاتبة إشفاقاً من تغير المحبوب وانحرافه، وهذا يعني أنهم «آثروا منفعة أنفسهم

(٧) النصف الأول من كتاب الزهرة ص٨٣، ٨٤، وانظر: أخبار ديك الجن ونسبه: الأغاني جـ١٤ ص٥١ ومابعدها، والأبيات ص٥٧ مع تغيير، ويقول الأصفهاني إنها رويت لغيره أيضا، والأبيات تمثل الحب في حال الكمال، ولكن اللافت للنظر أن ابن داود «الفقيه» لم يعلق على هذا الدافع الغريب للقتل.

على مصالح أحبتهم »، وكان الأولى ألا يتوهموا الذنب أصلا فضلا عن أن يذكروه أو يجروه على خواطرهم.

أما الآخرون فانهم يصيرون من آفات الحب حين يتحولون الى رقباء ووشاة يفسدون ما بين المحب والمحبوب أو يمنعون الوصال أن يستمر.

واذا كان المحبوب عرضة للغدر، وهو آفة شديدة الوقع على المحب، فان الفراق وتقدم السن، قد يكون مدعاة للسلو، والجفاء، فيكون الموت ختاماً للوعة السنين.

هذه أهم القضايا والآراء التي تضمنها كتاب الزهرة، وستكون لنا وقفات مع بعض هذه القضايا، لنرى مصادرها، وآثارها، وكيف تطورت في كتابات اللاحقين.

الحب ... سلوك اجتماعي:

«الحب في حال التمام» هو جوهر نظرية الحب عند صاحب الزهرة، و«التمام» هنا وصف لحال المحب، وليس المحب والمحبوب، وليس وصفا لعاطفة الحب المشتركة بينهما. وقد جاء بعد ابن داود من حرص على هذا التصور المجرد لهذه العاطفة البشرية، وجاء بعده أيضا من شاركه القول بالعفة والدعوة الى التسامي بالغريزة، ولكن ليس بالصورة الجامدة الخالية من التفاعل بين طرفي هذه العاطفة التي لا تقوم الآ بين شخصين. وأقرب كتاب الحب الى ابن داود هو الوشاء، صاحب كتاب الموشى: أو الظرف والظرفاء، وقد توفي ابن داود سنة ٢٩٦هـ عن اثنين وأربعين عاما، وتوفي الوشاء سنة ٣٢٥هـ وهذا يعني أنهما تعاصرا، وقد سبق لابن داود أن وصف المحب بالظرف، وألزمه بخلال حميدة لأنها تليق بأهل الظرف، ودعاه الى نبذ أضدادها مما لايليق بأهل الظرف!! وسيتولى الوشاء توضيح ما يعني هذا الوصف»ولعل اشارات ابن داود هي التي فجرت فكرته عن الحب، فراح يرسم معالمه كسلوك اجتماعي، لم يشغل نفسه

بأسبابه البعيدة، وانما راح يرقب تقاليد وأعراف من سماهم بأهل الظرف، ومن ثم راح يضع قواعد السلوك العام (اتيكيت) للمحبين، وهم في أغلب الظن، وكما سيدل كلامه، أهل اليسار والفراغ من الطبقة المتوسطة، التي يمثل التجار عمادها، وتضم اليهم بعض العلماء والشعراء ومن في رتبتهم، ممن يتطلع الى الطبقة الأعلى، و يتعامل معها، و يتوق الى التخلق بآدابها.

فالوشاء لا يضع كتابا في الحب، وانما في الظرف، وسيكون صاحب أول تفصيل حول مفهوم الظرف، ولقد فسرناه هناك بكياسة السلوك ومراعاة أصول اللياقة، وقد عقد في الموشي بابا بعنوان: «باب صفة ذوي التظرف ومباينتهم لذوي التكلف»، وهو باب طويل ذكر فيه الصفات التي ينبغي أن تتحقق في الظريف، وأضدادها التي ينبغي أن يتجنبها، وفي سياق الباب يربط بين الظرف والمروءة كما ربط سابقه بين الظرف والعفة: «وقد يجب أيضا على أهل المروءة مثل الذي يجب على أهل الظرف والفتوة والأدب، لأنهما (الظرف والمروءة) ليسا باللذاذة والقصف، ولا بالمفاخرة والحسب، وانما هما بكمال المروءة والأدب». والظريف ــ بإجمال ــ هو من يصبر على الصفات الكريمة، و يتجنب صفات الخسة والمآثم، ومن بين هذه الصفات ما هو من الآداب العامة المرموقة بين المتأدبين وأبناء الطبقة العالية، فمن الشيم السنية التي يسجلها لأهل الظرف أنهم لايقتحمون مجلسا لم يدعوا اليه، ولايقطعون على متكلم كلامه، ولا يتسرعون، ولا يبصقون أو يتجشئون أو يتمطون في المجالس، وليس من زيهم الاقعاء في الجلسة ولا السرعة في المشية، ولا يأكلون في الأسواق، ولا يماكسون في الشراء، ولا يغتابون أو يشاتمون على سبيل الهذر. أما اظهار البزة، والحرص على الرائحة الطيبة، واظهار الأنس بالرفيق والصديق، والمجاملة في المناسبات المختلفة، والميل الى العفو والمسامحة فهي أخص صفات الظرف الايجابية. ولعل هذا التحديد لمعنى الظرف يضيف قدرا من الوضوح لنوع واتجاه الحب الذي كان ابن داود يتحدث عنه و يرسم ملامحه، ولعله ليس من المبالغة أو تجافي الاستنتاج أن نقول ان الحب الذي كان يتكلم عنه ابن داود هو حب طبقي وان تكن طبقية

ثقافية ، أو يوشك أن يكون كذلك ، اذ هو حب تحرسه آداب مقررة ، وتقاليد صارمة ، تحول بين المحب ووصف المحبوب ، وتفرض عليه قبول الذل وترى فيه لباقة وأدبا ، لأنه يعتمد على ضبط النفس وقوة البيان. واذا كان الجاحظ قد رأى أن الفقير مشغول عن الحب بطلب الرزق ، وأن ذوي السلطان مشغولون بسلطانهم عنه ، وهو بهذا التعليل يرتكز على الناحية النفسية ، والعملية التي تستأثر بانتباه الشخص ؛ فان الوشاء يجعل الفقر نفسه سببا ، فمع اقراره بأن أسباب الهوى ليست مبنية على اليسار والنفقات الغزيرة والصلات الكثيرة ، فان الصبا والتعرض للهوى — في رأيه — لا يحسن من المفلس ، وان حسن منه التظرف :

«بلى ان الظرف بذي التقلل مليح ،ولكن الهوى والعشق بهم قبيح ، وذلك أن الفقير إن طلب لم ينل ، وإن رام بلوغا لم يصل ، وان استوصل لم يوصل ... وقد يجوز أن يكون ظريفا بغير عشق ، كما كان عاشقاً بغير فسق ، لأنه لا تهيأ له اقامة حدود العشق والظرف بلباقته ، ونظافته ، وتخلقه ، وتملقه ، ومداراته ، ومساعدته ، ولا يتهيأ له القيام بحدود العشق اذ لا مال له فيعينه على هواه ، ولا مقدرة له فتبلغه رضاه ، وان بلى بمن يستهديه و يستكسبه و يطلب بره ، و يريد فضله ، وهو لايقدر على ذلك ، فهي الطامة الكبرى»[1] .

« حدود العشق » تلك العبارة الخطرة التي تتكرر مرتين في هذا الاقتباس تعني الكثير جدا ، وتعني لنا الآن أن العشق الذي يتحدث عنه الوشاء صار جزءا من السلوك الاجتماعي في طبقة بعينها تقدر على نفقاته المادية أولا ، وترتفع الى مستوى آدابه وتقاليده ثانيا . وقد أشار ابن داود الى الشرط الثاني وسكت عن الأول ، وهذا فارق بين رجلين عاشا العصر نفسه تقريبا ، يتحدث أحدهما عن العشق كعاطفة صميمة ينبغي أن تحاط بالكتمان ورياضة النفس لترقية الذوق والشعور ، و يتحدث الآخر عن العشق كسلوك اجتماعي له حقوق تتناول المظهر وما يتطلبه المظهر من أنواع الانفاق والآداب الواجبة . وتلك قضية سنناقشها الآن .

وقد كتب المستشرق الاسباني جرسيا جومس بحثا طيبا عن «الموشى» وتأثيره في «طوق الحمامة» ودرجة التشابه بين الكتابين (٨)، وهو مع تقريره أنه يتحرك على أرض ظنية فانه قد أحصى أنواعا من التشابه في الاقتباس والأسلوب واللغة، وفي التعليق على بعض الوقائع، وفي الملاحظات النفسية، وفي الأفكار، فضلا عن التقسيم وعناوين الأبواب، وهذا كله ـ في رأينا ـ يجنح بالظن الى اليقين، وهذا الترجيح يعتمد على ملاحظات وشواهد صاحب البحث، الذي لم يرد ـ رغم وضوح الدليل ـ أن يقر بأن «درة الأندلس» مسبوق برجل مشرقي أقل منه شهرة، أخذ عنه ولم يشر اليه !!

ونرى من جانبنا أن اكتشاف المنابع التي استقى منها الوشاء بعض مادته وطريقته جديرة بأن توضح أيضا، ليظهر جليا أثر الماضي في الحاضر، وسياق الظاهرة وطبيعة نموها وعوامل هذا النمو. وقد كان الوشاء أقل عصبية لذاته فصرح بمصادره أحيانا، وسكت في أحيان أخرى. ولا نجد غرابة في أن نقول إنه كان أكثر تعبيرا عن مفهوم الحب عند عامة المثقفين الظرفاء من ابن داود الذي بلغ مرحلة التجريد المثالي أو كاد، ومن الجاحظ الذي نحا نحو القيان والغلمان، وجاء تعبيره عن العشق بمعناه العام موجزا مبتسرا، وهذا يؤكد افادة الوشاء منهما في نفس الوقت.

وقد سبق ابن داود الى أشياء تتجاوز ما أشار اليه جارسيا جومس من أن ثمانية من النقوش التي سجلها الوشاء على أنها مما ينقشه العشاق على خواتمهم هي بذاتها أو مع تغيير طفيف عناوين لأبواب من «الزهرة»، فهذا ليس دليلا قاطعا على اطلاع الوشاء على الزهرة، بقدر ما هو دليل على أن ابن داود استقى عناوين فصوله من أقوال سائرة مشتهرة بين العشاق. والحق أن الوشاء يوافق ابن داود فيما هو من صميم مفهوم الحب باعتباره شعورا رقيقا مهذبا يعتنقه الرجل السري المثقف، يستكمل به دماثته، ويزاول من خلاله رياضة الروح ورهافة

(٨) ترجمه الدكتور الطاهر مكي، ضمن كتابه: **دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة.**

الاحساس وأدب التعامل مع الآخرين، وذلك حين يشير الوشاء أكثر من مرة الى «العفة والوفاء» وأهميتها، على الرغم من أن الهوى قد فسد ــ كما يقول ــ وقل الوفاء وكثرت الخيانة والغدر، «واستعمل الناس في العشق شيئا ليس من سنة الظرف، ولا من أخلاق الظرفاء، وذلك أن أحدهم متى ظفر بحبيبه، وأصاب الغفلة من رقيبه، لم يعف دون طلب المعنى، فهذا فساد الحب، ودمار العشق، و بطلان الهوى، وتكدير الصفاء».

ومن هنا يعترض على «الرفث» ــ وهو أن يمازح الفسق العشق ــ و يرفض تسميته الشائعة «مسامير الحب» لأنه يرفض زعمهم بأن أسباب الحب لا تتصل الآ به، ويجد من أخبار عشاق العرب ما يسانده، فلم يكن أحد منهم يفعل ذلك، وكان يعشق من أول دهره الى آخره لا يحاول فسقا، ولم يكن لهم مراد الآ في النظر، ولاحظ في غير الاجتماع والمؤانسة والحديث والشعر.

وقد سبق ابن داود الى ترديد الحديث: «الأرواح جنود مجندة» والحديث: «من عشق فعف فكتم..» ورددهما الوشاء في باب: «اتفاق القلوب على مودة الصديق، وقلة الخلاف على الرفيق». ومن بعده ابن حزم أيضا، وان لم يصف ثانيها بأنه حديث شريف.

وتظهر صلة الوشاء بالجاحظ أكثر وضوحا وتحددا، وقد تطرق الوشاء الى المرأة، ووصفها بالغدر وقلة الوفاء، وليس من الممكن الزعم بأن كل من تكلم عن غدر النساء قد تأثر بآراء الجاحظ في القيان مثلا، وان يكن الوشاء قد هاجم القيان و وصف عشقهن بأشد مما وصفه به الجاحظ وأكثر شناعة، ولكن التعميم هو الأشد خطرا، لأنه يدخل الوشاء في موقف المناقض لرأي ابن داود، وكأنه يتحدث عن نوع آخر من الحب. لقد اتفقا ــ ابن داود والوشاء ــ على ضرورة الوفاء، ولكن الأخير يرفض مبدأ الخضوع للمحبوب، واعتبار أن «التذلل للحبيب من شيم الأديب» كما يرى ابن داود، بل تبدو معارضة الوشاء لهذا

القول بشكل مباشر في استعمال صفة «الأديب» دون غيرها من الصفات، يقول :

«اعلم أنه يقبح بالرجل الأديب، والعاقل اللبيب، أن يستخذي في هواه، ويملك قلبه سواه، و يكون خادم قلبه، وأسير حبه، لا سيما مع تغير الزمان، وغدر الأحباب والخلان ... ثم ان أجهل الجهالة، وأضل الضلالة، صبر الفتى الأديب على غدر الحبيب، فان الصبر على الخيانة والغدر، يضع من المروة والقدر».

فالوشاء يرفض هنا مبدأين من أهم مبادىء نظرية الحب عند العرب، وهما : أن التذلل للمحبوب لايشين الرجل، بل هو دليل على كرم الطبع واكتمال روح الفروسية، والثاني أن الوفاء للمحبوب لايتوقف على وفاء ذلك المحبوب، فليس الحب علاقة تبادلية تقوم على المساواة، و يصير الحب فيها مجرد صدى أو رد فعل لما يبديه المحبوب، بل هو عقيدة قائمة على الوفاء والاجلال للمحبوب، وان لم يكن على شيء من ذلك.

ومهما يكن من شيء فقد كان الوشاء يكتب لنفس المجتمع الذي كتب له ابن داود، و يتخذ من أخباره، وأخبار القرون السابقة مادة لكتابه، غير أنه كان أكثر مراعاة للتغير الاجتماعي وتطور القيم، وما حدث لها من بلبلة نتيجة اختلاط الأجناس وتزعزع العقائد وقلق الحياة الأمنية، وقد ظهر أثر هذا الواقع المتحرك في كتابه، وقد نزع به هذا نحو الجاحظ أكثر مما اقترب به من مفاهيم ابن داود. وكان هذا مدخلا لذم النساء ووصفهن بالغدر: «الحرائر والاماء، فكلهن في الغدر سواء»، وتظهر أزمة العصر الأخلاقية، كما تظهر الحرية الجنسية ماثلة في قوله :

«ومن أكثر المحال، وأحق المقال، قناعة المرأة بصديق، وصبرها على رفيق، أحسن من فيهن حالا، وأقلهن أشغالا، من لها صاحب مشهور، وخليل مستور، ور بيط تراسله، وصديق تجامله، وان كان ذلك لا لمال، ولا لطمع وآمال، فقد كنا تقدمنا في باب صفة القينات، وما طبعن عليه من المكر والخيانات، أنهن يتكسبن بالهوى والعشق ...» الخ.

وتبدو النزعة الهجائية تجاه المرأة على أشدها حين تصل الى وسمها أخلاقيا، ليس في مجال الحب فحسب : «وأكثر من في النساء وفاء، أسرعهن خيانة وجفاء، وأعطاهن حلفا وأيمانا، أسرعهن خبثا وسلوانا». وهذا كله يقترب به من الجاحظ، الذي لم يستطع أن يداري ميوله الهجائية للنساء، حتى وإن تكلم عن محاسن غدرهن، ووفائهن، حتى وإن عقب على غدر النساء بالاشارة الى غدر الرجال، وتكاد تكون هذه النزعة قاسما مشتركا، حيث تحمل المرأة وحدها عبء الخطيئة، أو الشطر الأكبر منها، وسنجد ابن القيم يروي بعض أخبار الطهر والنقاء ومقاومة الهوى، ثم يقول : «وهذا ليس بعجيب من الرجال، ولكنه من النساء أعجب (٩)، وتظهر النزعة المضادة في قول يرويه الانطاكي، وينسبه ــ ظنا ــ الى الجنيد، فحيث يشيع القول : «النساء حبائل الشيطان» يكملها القائل ــ الجنيد أو غيره ــ «وحبائل العرفان» !!

وينقل الوشاء عن الجاحظ أكثر من مرة وينص على اسمه، كما فيما يرويه عن أبي العيناء من قصص العشاق. وقد حدثت الواقعة في حضور الجاحظ، اذ ألقت قينة بنفسها في دجلة، عقب انفعالها بالغناء، فما كان من عاشقها، وهو غلام في الخدمة مثلها، الا أن رمى بنفسه خلفها، وقد حكى الجاحظ، استمرارا لهذه الحادثة المشاهدة، قصة عاشق آخر رفع قصاصة الى سليمان بن عبدالملك، يطلب من الخليفة أن يستدعيه وأن تسمعه احدى قيانه أغنية معينة، وتعجب عبدالملك، ولكنه فعل، وغنت الجارية ما طلب منها، فما كان من الفتى العاشق الا أن ألقى بنفسه من شاهق، والخليفة قد استولت عليه الدهشه، اذ كان قد عزم على أن يمنحه الجارية قائلا : «أتراه الجاهل ظن أنني أخرج اليه جاريتي، فأردها الى ملكي! خذوا بيدها فانطلقوا بها الى أهله ان كان له أهل، والا فبيعوها وتصدقوا بها عنه» !!

وهذه القصة التي نسبها الوشاء الى الجاحظ قد سبق بها ورواها ابن داود

---

(٩) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٤٦٤.

أيضا (١٠)، وسنجد النص على اسم الجاحظ أكثر من مرة، ولكن التأثير العام سيبقى الأكثر أهمية، ففضلا عن الميل الى هجاء النساء وطعن وفائهن، فهناك ذم عشق القيان، على نحو ما فعل الجاحظ في رسالته، وقد وجه الوشّاء اليهن ضربات مباشرة في باب عقده صراحة لذلك : «باب صفة ذم القيان ونفوذ حيلتهن في الفتيان» ووصفه لعشقهن واستنزافهن أموال المغرمين بهن أكثر تفصيلا ودقة، ويستطرد من القيان الى الغلمان، ويوازن بين عشق هؤلاء وعشق أولئك، وهو دليل آخر على تأثره الواضح بالمفاخرة التي أجراها الجاحظ بين أصحاب كل من الفريقين، فاذا أضيف الى هذا كله انكاره على الفقير أن يكون عاشقا ـ وقد بينا ذلك ـ وتنسمنا الروح العامة في الكتاب، رأينا ان الوشاء قد أفاد من المحاولتين السابقتين، بقدرما أفاد منه صاحب طوق الحمامة، ولكنه استطاع أن يمزج بين الاتجاه العذري الخالص، والاتجاه الاستمتاعي الصريح، بطريقة لبقة، هي من صميم دعوته في كتابه، وهي أن الحب نوع من اللباقة والذكاء الاجتماعي والظرف والسلوك المهذب والحديث الكيس، وأنه لهذا ينبغي أن يعبر عن ذوق وثقافة وعفة ومظهر في الوقت نفسه، وأن هذا وحده ما يضمن له الاستمرار، على مستوى العلاقات الصريحة من حيث الأنس ومبادلة الحديث، وبهذا يرتفع عن الجنس، وما يتهدده به من الجفاء والانقطاع.



---

(١٠) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ٣٥٢ـ٣٥٣ـ، وانظر الموشى ص ٩٤ـ٩٦.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤

الحب والجنس



الحب والجنس :

لم يخلط العرب بين الحب والجنس، أو بين المحبة والاشتهاء. ظل الحب عاطفة تقوم على الميل القلبي، المقرون بالايثار، ميل يتنفس في اللقاء العف، والتأمل في حركة النفس، والرغبة في توحد الشعور نحو الأشياء، وايثار ما به يصير المحبوب أكثر سعادة وبهاء وأنسا، وان يكن المحب ـــ بسبب من ذلك ـــ يعاني ضروبا من الحرمان والشقاء. لم يكن الاشتهاء أو الاعجاب الجنسي جزءاً من مفهوم الحب، ولا عاملا من عوامل بقائه، بل على العكس، لقد كانوا يعتقدون أن النكاح يفسد الحب و يقضي عليه، وقد قالت أعرابية تعلق على ما وصف لها من فعل العشاق : ليس هذا بعاشق ولكنه طالب ولد !! وقال أعرابي تعليقا على الفعل الجنسي : هذا مالا نفعله بالعدو، فكيف بالصديق !! وفي حين أغفل ابن داود المفهوم المادي للذة، فان الوشاء من بعده رفض اعتبار التواصل الجسدي من «مسامير الحب»، وهذا النفس المتسلل من التصور العذري يهدف الى استدامة الصلة وتوثيقها بين الحبيبين، اذ لايستمر الاعجاب الجسدي على حال، ولا يؤدي الآ الى راحة وقتية، قد يعقبها ندم، أو اشباع وزهد، بل قد تعقبها الكراهية ذاتها ... فليس أمام الحريص على استدامة الفكرة والمبدأ ـــ كابن داود، والمبقى على علاقات اجتماعية صافية مستقرة، وهو ماهدف اليه الوشاء من دعوته الى التزام شرائط الظرف، ليس أمامها الآ صرف الانتباه عن الجانب الجسدي، والتوجه الى العقل والروح وروعة الاحساس بالمشاركة في الشعور. وهذا غير الحرمان، حيث لايضمر الاشتهاء أصلا، أو لا يتيح له أن يتحكم فيه و يوجه أفكاره، أو سلوكه. فهل كان هذا التصور لعلاقة الحب بمثابة ايحاء وتأثير مستمر على وجدان المحبين، أن يتباعدوا عن كل مايمكن أن تكون فيه ملامح الاشتهاء أو رائحة الجنس، مما يدفع بهم الى التعثر في سعيهم للاقتران بمحبوباتهم، وهو اقتران ينتهي في حال تمامه الى لقاء جنسي ؟! ان قائمة العشاق العذريين الطويلة، وما انتهى اليه الحال بشكل شبه دائم يعزز مانراه من أن المحب

ـ انطلاقا من فهمه هذا لمعنى الحب، ومجموعة أخرى من الظروف، يعيش حالة من الاضطراب النفسي الذي يجعله يسعى الى الزواج من حبيبته، و يتمنى ــ دون وعي منه ــ ألاّ يتم هذا الزواج الذي سينتقص حالة حبه في كماله ونقائه !! وحين نتوقف عند المحبين العذريين بصفة خاصة فإننا سنعني باكتشاف الظروف التي تم فيها اللقاء الأول بين المحب والمحبوب، والى أي مدى كان الاعجاب الجسدي عاملا من عوامل تأكيد هذا اللقاء واستدامة المشاعر التي استنبتت فيه.

ومهما يكن من أمر فقد ظهر أثر هذا التصور جليا في بعض الدراسات العاطفية، وظهر تصور آخر لم يأخذ بهذه التفرقة بين الحب والجنس، على الرغم من اقرار الاستعمال اللغوي نفسه لها، وحين يوجه سؤال الى ابي حيان عن الفرق بين المحبة والشهوة، فانه يجيب بأن الشهوة ألصق بالطبيعة، أما المحبة فانها أصدر عن النفس الفاضلة، وهما انفعالان، الاّ أن أحد الانفعالين أشد تأثرا، وهو انفعال الشهوة، وأنهما يتداخلان كثيرا بالاستعمال، لأن اللغة جارية على التوسع (١). ومع هذا فقد قيل «المحبون العذريون»، وقيل «فساق العشاق» دون العكس. ولهذا دلالته في التفرقة بين الحب والعشق.

وقبل أن نمضي الى تعريف الحب، والعشق، يحسن أن نتأمل هذا الخبر الذي يرويه داود الانطاكي عن عبد الله بن عجلان، وهو من عشاق العصر الجاهلي، وصاحبته هند. و ينقل الانطاكي عن «النزهة» أنه عذري، و يقرر أنه «ليس كذلك»، وان كان يقرر أيضا أن ابن عجلان كابد المحبة وغصة العشق ثلاثين سنة، أما كيف رآها وعلقها فيقول:

«ان سبب اعتلاقه بها، أنه خرج يوما الى شعب من نجد ينشد ضالة، فشارف ماء يقال له نهر غسان، وكانت بنات العرب تقصده فتخلع ثيابها وتغتسل فيه، فلما علا ربوة تشرف على النهر المذكور ورآهن على تلك الحالة، فكث ينظر اليهن مستخفيا، فصعدن حتى بقيت هند، وكانت طويلة الشعر،

(١) الامتاع والمؤانسة جـ٣ ص ١٠٥، ١٠٦.

فأخذت تمشطه وتسبله على بدنها، وهويتأمل شفوف بياض جسمها من خلال سواد الشعر، ونهض ليركب راحلته فعجز... ثم قال: هذه والله الضالة التي لا ترد، ثم عاد وقد تمكن الهوى منه، فأخبر صديقاً له، فقال: اكتم مابك واخطبها الى أبيها فانه يزوجك بها، وإن اشهرت عشقها حُرمتها، ففعل، وخطبها فأجيب، وتزوج بها، وأقاما على أحسن حال.. (٢) ».

ثم تتداخل قصة عشق ابن عجلان بعد ذلك مع قصة مجنون بني عامر تارة، ومع قصة قيس بن ذريح صاحب لبنى تارة أخرى، فهند، مثل لبنى، لم تنجب، وبقيت كذلك ثمانية أعوام، ومن ثم راح الأب الثري يلح على ولده أن يطلقها، والفتى يقاوم للاحتفاظ بحبيبته، واذا كان والد قيس بن ذريح قد وقف في حر الشمس بعد أن حلف لا يكنه سقف بيت أبدا حتى يطلق لبنى (٣)، فان والد عبدالله بن عجلان بلغه يوما أن ولده قد تمكن السكر منه، فعدها فرصة، وأرسل اليه « فلما جلس مع أبيه وقد عرف أكابر العرب حاله فأقبلوا يعنفونه و يتناوشونه من كل مكان حتى استحى فطلقها (٤) »، وهكذا اختلف السبب بين العاشق الاسلامي، والعاشق الجاهلي، ولكن النتيجة واحدة، فقد أحسّ كل منهما لوعة الندم وعذاب الفراق، وحاول التراجع وهيات، فرض، وذبحت لابن عجلان شاة باشارة من امرأة عجوز، ونزع قلبها، كما حدث مع المجنون.. . وقد التقى

---

(٢) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص١٤٠، ١٤١، وقد سبق ابن الجوزي فضنّ على الشاعر «كثير» بصفة العذرية، لأن عزة ــ كما جاء في أخباره ــ قد تنكرت له فغازلها على أنها امرأة أخرى. انظر ذم الهوى ص ٤٤٤ وما بعدها.

(٣) الأغاني جـ٩ ص١٨٣.

(٤) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص١٤٢ وتأمل وقوف الأب في الشمس لاكراهه على الطلاق، وفي مراحل الاسلام الأولى وقف بعض الآباء في الشمس لاكراه أبنائهم على العودة الى الوثنية. أما انتهاز فرصة السكر فهو مايوافق المجتمع الجاهلي !!

بصاحبته عند زوجها، كما التقى المجنون بليلى في منازل ورد الثقفي، وماتا معا ...

فلماذا ضنّ الانطاكي على ابن عجلان بصفة العذرية، واعتبرها قصة حب عادية؟ أغلب الظن أنه لاحظ البداية، وكانت مشاهدة هند عريانة هي سبب التعلق بها، ثم انه استطاع أن يكتم و يتزوج ... وهكذا لم يشفع له كل ما لاقى من عذاب بعد ذلك!

على أن تنزيه الحب عن الاعجاب الجنسي أو الاشتهاء، والرغبة في الاستمتاع بجمال الأنثى، ظل بمثابة قضية نظرية، أو موقف أخلاقي تقره الأعراف المتوارثة، دون أن يوجه السلوك العام، الذي تدفق في طريقه التلقائي، ينظر الى الحب على أنه نوع من التجاذب بين الذكر والأنثى يقوم على رغبة متبادلة في الاتحاد. وسيكون هذا الفارق بين التصور والسلوك ماثلا أحيانا في الفارق بين الحب والعشق، وقد لايقره فقيه مثل ابن داود، ولكن سيقره بوضوح فقيه آخر مثل ابن حزم، وسيعلي من شأنه، من قبلهما، رجل لايسهل العبور به، وهو الجاحظ.

وقد روى عن فضليات النساء، وزوجات المشاهير، في الجاهلية والاسلام، أخبار وقصص، تؤكد سيطرة النازع الجنسي، وتأثيره على العلاقة بين الذكر والأنثى، ولم تكن احداهن ترى في ذلك مساسا بشرف محتدها أو سمعتها الخاصة ما دامت تصير الى من يحبها وتحبه بالزواج. وقد يزعجنا في عصرنا هذا أن نقرأ بعض الأسماء في صدر الاسلام مثلا، فنجد المرأة قد تزوجت ثلاث مرات، على التتابع أو أكثر، وليس هذا وقفا على عائشة بنت طلحة أو سكينة بنت الحسين، انه أمر يتكرر كثيرا، في حين أن مجتمعنا لايتقبل مثل هذا العمل الآ بالنسبة لفئات معينة يتسامح الناس معها لأسباب متعددة.

و باستطاعتنا الآن أن نقرأ هذه الأخبار، ونتأمل مغزاها :

* يروي صاحب «أخبار النساء» هذا الخبر: كانت ضباعة بنت عامر

تحت عبدالله بن جدعان، فكثت عنده زمانا لا تلد، فأرسل اليها هشام بن المغيرة :ماتصنعين بهذا الشيخ الكبير الذي لايولد له؟فقولي له فليطلقك. فطلبت من زوجها الطلاق، فقال : إني أخاف ان طلقتك تتزوجي هشام بن المغيرة ! قالت له : فإن لك عليّ ألاّ أفعل هذا. قال لها : فان فعلت فان عليك مائة من الابل تنحر ينها، وتنسجين ثوبا يقطع ما بين الأخشبين، وتطوفين بالبيت عريانة. قالت : لا أطيق ذلك. وأرسلت الى هشام فأخبرته، فأرسل اليها : ما أهون ذلك، وما يكن بك من ذلك، أنا أيسر من قريش في المال، ونسائي أكثر النساء في البطحاء، وأنت أجمل النساء ولا تعابين في عريك، فلا تأبي ذلك عليه، فقالت لابن جدعان؛ طلقني، فان تزوجت هشام فعلّي ما قلت. فطلقها بعد استيثاقه منها، فتزوجها هشام، فنحر عنها مائة جزور، وأمر نساءه فنسجن ثوبا يملأ ما بين الأخشبين (٥)، وعن الطوفان عريانة، قال هشام : فأنا اسأل قريشاً أن تخلي لك المسجد، فتطوفين بعد الفجر بسدفة ولا يراك أحد (٦).

- وتتكرر هذه القصة أكثر من مرة: يشعر الزوج بدبيب الموت، وتشتعل نار الغيرة من انتقال زوجته الى رجل معيّن، فيستحلفها أن تفي له بألا تتزوج من هذا الشخص بالذات، فتحلف، ثم يكون التحلل من اليمين .. و يتم الزواج (٧)!! هكذا حلفت فاطمة بنت القاسم بن علي بن جعفر بن أبي طالب لزوجها حمزة بن عبدالله بن الزبير، ثم خطبها طلحة بن عمر، فتزوجته وعوضها ما فقدت من رقيق ومال. وحلفت أم هشام لزوجها عبدالرحمن بن

---

(٥) أخبار النساء ص١٤٨.

٦) أشعار النساء ص١٠٤، ١٠٥ وانظر الهامش أيضا، وانظر: كتاب القيان ص١٥١.

(٧) انظر مثلا: أخبار النساء ص١٤٩، والعقد الفريد جـ٦ ص٩١، وسياق الخبر يدل على أن فاطمة أقسمت ان هي تزوجت من قصده زوجها أن تتصدق بكل ماتملك، وتعتق من لديها من عبيد أو اماء، وقد عوضها الزوج الجديد عن ذلك كله، وانظر القصة أيضا في ذم الهوى ص٦٤٨.

هشام، فلما انقضت عدتها تزوجت عمر بن عبدالعزيز(٨). بل نجد هذا يحدث حتى في علاقة السيد بالجارية أو القينة، وقد حدث أن تخوف الهادي من أن تصير جاريته الى أخيه الرشيد، فحاول أن يحول دون ذلك، ولكن هيهات !!

* ويعطي أبوالفرج الأصفهاني أخبار عائشة بنت طلحة اهتماما خاصا، ومن خلال ذلك نتبين ملامح واتجاهات العلاقة العاطفية والسلوكية بين الرجل والمرأة في مستوى هذه الطبقة من أشراف قريش بالذات؛ وهي من بني تيم، وأمها أم كلثوم بنت أبي بكر، أما عائشة، فكما يصفها الأصفهاني: كانت لا تستر وجهها من أحد، فعاتبها مصعب (بن الزبير الزوج الثاني) في ذلك، فقالت: ان الله تعالى وسمني بميسم جمال أحببت أن يراه الناس ويعرفوا فضلي عليهم، فما كنت لأستره، ووالله مافي وصمة يقدر أن يذكرني بها أحد.

ويروي قصة زواجها من أول أزواجها وكيف تمت، وهو عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي بكر، فيذكر أن عبدالله ذهب الى عزة الميلاء ــ وهي امرأة يألفها الأشراف وغيرهم من أهل المروءات، وكانت من أظرف الناس وأعلمهم بأمور النساء ــ فأخبرها أنه خطب عائشة بنت طلحة، وأنه يريد أن تصف له ما استتر من جسمها، فذهبت الميلاء اليها واحتالت حتى تمكنت من رؤيتها، وعادت تصف حسنها، وعيوبها أيضا !!

وحدث أن دعت يوما نسوة من قريش، وكانت قد تزوجت بمصعب بن الزبير بعد وفاة عبدالله، فلما جئنها أجلستهن في مجلس نضد فيه الريحان والفواكه والطيب والجمر، وجاءت عزة الميلاء تطرب المجلس بغنائها، فغنت في شعر امرىء القيس:

وثغر أغر شتيت النبات لذيذ المقبل والمبتسم

---

(٨) أخبار النساء ص ١٤٩، ١٥٠.

وما ذقــتــه غير ظــن بــه   وبالظن يقضي عليك الحكم

وكان مصعب قريبا منهن ومعه اخوان له ، فقام فانتقل حتى دنا منهن والستور مسبلة ، فصاح : ياهذه إنا قد ذقناه فوجدناه على ماوصفت .

وبعد أن قتل مصعب خطبها بشربن مروان، فقدم من الشام عمربن عبيد الله بن معمر التيمي (فهوتيمي مثلها) فبلغه ذلك ، فأرسل اليها مع جارية من جواريها : يقرئك السلام ابن عمك، ويقول لك : أنا خيرمن هذا المبسور المطحول، وأنا ابن عمك وأحق بك، وإن تزوجت بك ملأت بيتك خيرا ، فتزوجته. ولا يتردد الأصفهاني في وصف ليلة الزفاف ، فيذكر كيف قدم عمر، فوجد خوانا ممتدا فأكل كل ماعليه ، ثم صلى فأطال الصلاة، ثم دخل على عروسه ، ونكتفي بقول عائشة لزوجها الجديد في صباح ليلة العرس :

قد رأيناك فلم تحل لنا   وبلوناك فلم نرض الخبر

ويتوغل الأصفهاني في وصف سلوكها الجنسي مع أزواجها ، فينقل عن المدائني قوله : قالت امرأة : كنت عند عائشة بنت طلحة ، فقيل لها : قد جاء الأمير فتنحيت ، ودخل عمر بن عبيد الله ، وكنت بحيث أسمع كلامهما ، فوقع عليها ، فجاءت بالعجائب ، ثم خرج ، فقلت لها : أنت في نفسك وموضعك وشرفك تفعلين هذا !! فقالت : انا نتشهى لهذه الفحول بكل ما حركها وكل ما قدرنا عليه(٩). ويروي الجاحظ هذا الخبر بألفاظ أكثر صراحة وتحديدا(١٠).

ما الذي نريد أن ننتهي اليه من مثل هذه الأخبار ؟

نريد أكثر من شيء في الحقيقة . وأول ما نهدف اليه أن ننفي أن تكون تلك الصورة المنتشرة في الدراسات العربية عن الحب ــ وقد ألمحنا اليها من قبل ــ ونعني الصورة الشاحبة الحزينة المضمرة لليأس المتوقعة للاخفاق التي تجد راحتها في التأمل والشكوى وعذاب الاحساس بالهجر، هذه الصورة التي لا تخلو من

---

(٩) الأغاني جـ١١ ص١٧٦ ومابعدها.

(١٠) رسالة: مفاخرة الجواري والغلمان ص١٢٩.

علامات العصابية ، والتي هي أكثر انتشارا على ألسنة الشعراء وأقلام الباحثين في الحب ، ليست هي الصورة الوحيدة ، أو المتحكمة في أخلاق الناس وسلوكهم ، مع التسليم بأهمية نشاط المخيلة القائم على مجافاة الواقع والتسامي عليه ، تساميا هو ألصق بتلك الصورة الحزينة التي أشرنا الى ملامحها العامة . ولقد تكرر مشهد الزوج الشغوف بزوجته حتى تصير كل همه عند الوفاة ، وهو يعرف أنها جميلة ، وأنها موضع اعجاب ، بل يدرك بحدسه من هو الشخص القادم اليها بعد رحيله ، لأنه يوازيها شرفا ، وليس يبعد أن يكون قد سمع عنه أكثر من ذلك ، كشغف قديم ، أو تعلق حديث .

وتكثر الدلالات النفسية والاجتماعية في أخبار عائشة بنت طلحة ، التي رفضت الحجاب ودافعت عن السفور ، وكانت جميلة وتعرف أنها كذلك ، وتتقاضى من أزواجها ثمن هذا الجمال فنونا من الدلال والتيه ، ورغبة في الشهرة وأن تكون حديث الناس ، وأن يتاح لها من الحركة الحرة في لقاء الشعراء وأمثالهم مايليق بطموح الشرف حين يتحلى بالجمال والثراء معا . ولقد كانت الخاطبة ــ وكانت تسمى الدلالة ــ تقوم بدور يتجاوز ماتقوم به في أيامنا ، وان كان دورها قد انحسر أو انتهى الآن ، كانت ترى من المخطوبة ماليس للخاطب أن يراه ، وتقدم له تقريرا وصفيا أمينا بما رأت . وكان الزوج ــ على شرفه وعلو رتبته ــ لا يجد حرجا في أن يظهر عواطفه علانية ، وأن يفقد صوابه متغزلا بزوجته في مجلس أصدقائه ، بل أن يصطحب زوجته الى خلوة في وجود صديقتها وأن تسمع العجائب بينهما !! ولقد اخترنا هذه الأخبار من العصر الاسلامي ــ باستثناء ضباعة ــ فإنه العصر الذي شهد المحبين العذريين وشهداء العشق. وهذا يعني في النهاية أن جميع أنماط الحب ومستوياته كانت موجودة ، متعايشة في العصر الواحد وفي البيئة الواحدة ، بل أحيانا في النفس الواحدة .

واذا كانت بعض القبائل قد شهرت بالعشق ، و بالموت حبا ، مثل عذرة ، فان هناك قبائل أخرى قد شهرت بالنكاح ، وهم بنو الأذلغ ، و ينسب اليهم من

هذه صفته ، فيقال : أذلغي (١١)، كما أن هناك قبائل قد عرفت بالجمال ، أو جمال نسائها على وجه التحديد ، جمال القدود أو العيون أو السيقان أو الأرداف ، وقد تغضب الفتاة لسمعة قبيلتها الجمالية ، فتدافع عنها بأن تكشف عن جسدها حتى تبهر وتقنع . وهذا أبو نواس يروي حكاية نادرة حدثت له بمنقطع من أرض فزارة ، فألجأه المطر مع صاحبه الى خباء على بابه جارية مبرقعة ، فحرض أبو نواس صاحبه أن يقول قولا يجعل الفتاة ترفع البرقع ، فارتجل بيتين ذم فيهما مايخفي البرقع من قبح وشناعة ، فغابت الفتاة قليلا ثم عادت وقد كشفت البرقع وتقنعت بخمار أسود فاهتز أبو نواس لحسنها ، ومن ثم راح صاحبه يحرض الفتاة أن تكشف المزيد فقطعت الفتاة عليهما الطريق وقالت :

لأنا أشبه بقول الشاعر :

منعمة حوراء يجري وشاحها ... على كشح مرتج الروادف أهضم

خزاعية الأطراف كندية الحشا ... فزارية العينين طائية الفم

وقد يتمادى أبو نواس في مزاعمه ، وهو ليس بثقة ، ومع هذا فإن للخبر دلالته الجمالية . (١٢)

الجاحظ .. والحب الطبيعي :

ونحن نقصد الى الجاحظ قبل غيره للكشف عن طبيعة الحب ومفهومه كما يراه ، رعاية للسبق الزمني ، ولأنه الأكثر قربا من تقديم مفهوم للحب يستطيع أن يحتوي هذه الأخبار التي قرأنا وعرفنا في الفقرة السابقة . ولسنا بحاجة الى أن نكرر فنذكر بعقليته الجدلية وقدرته على الرصد والتقاط الملامح الدقيقة الفارقة ، وارتباط أوصافه وتحليلاته بالواقع المشاهد ، وبعده عن التعويل على التأمل والمثالية.

---

(١١) جاء في لسان العرب: ذلغ الرجل ذلغا: تشققت شفتاه، ورجل أذلغ: غليظ الشفة، وبنو الأذلغ: حي من عامر. انظر **لسان العرب** ــ مادة: ذلغ.

(١٢) **أخبار النساء** ص١٥٨ــ١٦١.

وآراء الجاحظ مبثوثة في ثلاث رسائل أشرنا اليها من قبل ، وفي تضاعيف كتاب «الحيوان» حيث يوضع الانسان طرفا في مقارنة مستمرة مع سائر المخلوقات. وهذا الارتباط بالواقع الاجتماعي وحقيقة التكوين الفطري للانسان ، ووضعه موضع الاعتبار في تحليل عاطفة الحب ورصد ملامحها هو الذي جعلنا نطلق عليه « الحب الطبيعي » ، فلم نجعله في مقابل الحب الشاذ أو غير السوي ،وانما قصدنا شيئا يقترب من مفهوم « الطبيعية » في مذاهب الأدب ، حيث يكشف الأديب عن الدوافع ، و يصور الأشياء دون محاولة تجميلها أو اخفاء جذورها مهما كانت فجة ، أو منافية للأخلاق أو الأعراف الاجتماعية .

و يبدأ الجاحظ أكثر من مرة بداية جريئة ، يواجه الوقائع والألفاظ بصراحة ومباشرة ، لا يكنى أو يورى. وحين يتطرق الى علاقة الذكر بالأنثى يقرر أن اباحة المتعة دون قيد هي الأصل ، فالفلك وجميع ماتحتو يه أقطار الأرض ، وكل ماتقله أكنافها للانسان خول ومتاع الى حين. الا أن أقرب ما سخر له من روحه وألطفه عند نفسه « الأنثى » فانها خلقت له ليسكن اليها ، «ولولا المحنة والبلوى في تحريم ماحرم وتحليل ما أحل ، وتخليص المواليد من شبهات الاشتراك فيها ، وحصول الموار يث في أيدي الأعقاب ، لم يكن واحد أحق بواحدة منهن من الآخر، كما ليس بعض السوام أحق برعي مواقع السحاب من بعض ، ولكان الأمر كما قالت المجوس : ان للرجل الأقرب فالأقرب رحما وسببا منهن ، الا أن الفرض وقع بالامتحان فخصّ المطلق ... وكل شيء لم يوجد محرما في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمباح مطلق ، وليس على استقباح الناس واستحسانهم قياس مالم نخرج من التحريم دليلا على حسنه ، وداعيا الى حلال (١٣) ».

ان الجاحظ ، في العلاقة بين الذكر والأنثى ، ينكر الوازع الطبيعي في وجود المحارم ، و يرى أن الشيوعية الجنسية هي الأصل ، كما أنها الأصل في كل ماتحو يه أقطار الأرض من الأشياء المادية ، و يرى أن ماحرم من النكاح انما حرم

(١٣) كتاب القيان ــ ١٤٦ ، ١٤٧.

بالشرع وليس بالطبع . ولقد أدرك تناقضه مع مبدأ من أهم مبادىء الاعتزال ، وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين ؛ فكان هذا الاستدراك في آخر الاقتباس اذ أرجع الأمر الى الدليل ، وهو ثمرة النظر العقلي ، وليس مجرد استحسان الناس أو استقباحهم ، وهما تقليد سلوكي أو عادة لادخل للعقل فيها . ومع هذا فان الجاحظ سيلاحظ أن بعض الطيور الراقية تحرم بعض العلاقات حين تعرف الحب ، فتخص ذكرا واحدا بالحظوة وتمتنع على غيره (١٤) .

و يطيل الجاحظ الاحتجاج لاباحة النظر ، و يراه حلالا ، اذ أثر مجالسة أبناء الصحابة للنساء لتبادل الأحاديث ، فلا محادثة الاّ ومعها مالا يحصى عدده من النظر ، وكان خليفة المسلمين يجلس وجارية تقف على رأسه تذب عنه وتروحه ، وحيث يحق للمرأة المعنسة أن تبرز للرجال فان مايحل لها معنسة لا يحرم عليها شابة « ولكنه أمر أفرط فيه المتعدون حذ الغيرة الى سوء الخلق وضيق العطن ، فصار عندهم كالحق الواجب (١٥) » وكذلك يستشهد بحل النظر الى الرقيق للشراء والبيع ، وهم بشر ، وللناس فيهم مآرب ، وانتقاص حريتهم لا يعني عدم تعلق الشهوة بهم ، فربما كان العكس هو الصحيح .

و يرصد الجاحظ اختلاف التقاليد والأعراف الاجتماعية بين عصر وعصر ، وكيف يختلط ذلك بمفهوم الحل والحرمة : فقد كانوا لا يرون بأسا أن تنتقل المرأة الى عدّة أزواج لا ينقلها عن ذلك الاّ الموت مادام الرجال يريدونها . وهم اليوم يكرهون هذا و يستسمجونه في بعض ، و يعافون المرأة الحرّة اذا كانت قد نكحت زوجا واحدا ، و يلزمون من خطبها العار و يلحقون به اللّوم ، و يعيّرونها بذلك ، و يتحظّون الأمة وقد تداولها من لا يحصى عدده من الموالي . فمن حسّن هذا في الاماء وقبّحه في الحرائر ! ولم لم يغاروا في الاماء وهنّ أمّهات الأولاد وحظايا

---

(١٤) **الحيوان** جـ٣ ص ١٦٧ والمثل عن حمامة أنثى تأبت طويلا على أفراخها وأحفادها وعاشت لذكر واحد، ثم خضعت حين قام أحد الخدم بترحيل الذكر، فقاومت شهرا، ثم سكنت.

(١٥) **كتاب القيان** ــ ص ١٥٧.

الملوك ، وغاروا على الحرائر. ألا ترى أنّ الغيرة اذا جاوزت ما حرّم اللّه فهي باطل ، وأنّها بالنّساء لضعفهنّ أولع ، حتى يغرن على الظّنّ والحلم في النّوم. وتغار المرأة على أبيها ، وتعادي امرأته وسُرِّيّته (١٦) .

ويهتم الجاحظ ــ في كتاب الحيوان بخاصة ــ بالأعضاء الجنسية وتأثيرها على الهيئة وعلى السلوك العام ، فيصف مايترتب على الخصاء من تغيرات بدنية ونفسية ، فصوت الخصي يتغير حتى لايخفي على من لا يعرفه ، واذا خصى قبل انبات الشعر لم ينبت ، واذا كان قد نبت تساقط كله الاّ شعر العانة ، ولا يعرض ذلك لشعر الرأس ، غير أن شعر الرأس عنده يكثر و ينسدل و ينقطع على طريقة شعر المرأة. واذا مشى الخصي يشتد وقع رجله على أرض السطح ، حتى لو تفقدت وقع قدمه وقدم أخيه الفحل الذي هو أعبل منه لوجدت لوقعه و وطئه شيئا لا تجده لصاحبه ، والانسان اذا خصى طال عظمه وعرض عكس الحيوان اذا خصى، ونتُن عرقه عكس الحيوان والطير أيضا ، والخصى أكثر ذكاء من أخيه التوأم الذي لم يجر عليه الخصاء ، وأجود للخدمة ، ولكن في الحدود المألوفة ، فليس في الخصيان حكمة أو قدرة على الابتكار (١٧).

ويهتم بالسفاد وأثره على أعمار الحيوان ، فالعصافير أقصر الطيور عمرا لأنها أكثر سفادا ، والجمل على العكس من ذلك ، أما الانسان فانه يجمع بين الفضيلتين (١٨).

و يرصد الجاحظ ألوان العلاقات الجنسية الشاذة. في الانسان (١٩) والحيوان (٢٠) كما يربط بين عفة السلوك الجنسي وسلامة العاطفة وتكامل البناء

(١٦) السابق ص١٥٨.
(١٧) **الحيوان** جـ١ ص١٠٦ــ١١١.
(١٨) **الحيوان** جـ٥ ص٢١٨.
(١٩) **الحيوان** جـ٧ ص٢٨ ، ٢٩.
(٢٠) **الحيوان** جـ٣ ص١٦٥ ، ١٦٦.

الأخلاقي ، فيقول : «وأما أنا فقد رأيت الجفاء للأولاد شائعا في اللواتي حملن من الحرام. ولربما ولدت من زوجها ، فيكون عطفها وتحننها كتحنن العفيفات الستيرات ، فما هو الاّ أن تزني أو تقحب فكأن الله لم يضرب بينها و بين ذلك الولد بشبكة رحم ، وكأنها لم تلده (٢١)». فهذا الجفاء وتلك العاطفة المضطربة لا تعود الى ولدها من الزنا وحده ، بل لأولادها جميعا !!

وكأن معاندة الطبع في وجوب العفة تستدعي معاندة الطبع في الحدب على الولد ، وهما ثمرة شعور واحد وصلة واحدة ، والفرق قائم في التوافق مع الشرعية أو التمرد عليها.

و يرصد الجاحظ اختلاف النشاط الجنسي بين الذكر والأنثى : فالغلام أحدّ مايكون وأشبق وأحرص ، عند أول بلوغه ، ثم لا يزال كذلك حتى يقطعه الكبر أو اصفاء أو تعرض له آفة. ولا تزال الجارية من لدن ادراكها و بلوغها على شبيه بمقدار واحد من ضعف الارادة. وكذلك عامتهن ، فاذا اكتهلن و بلغت المرأة حد النصف فعند ذلك يزداد ميلها ، عكس الرجل (٢٢).

وفي «كتاب القيان» ، ومن خلال جدل مفترض بين مبيح النظر الى المرأة ومنكره ، يرسم الجاحظ صورة لحياة القيان في بغداد ونشاطهن الجنسي الخفي ، المتستر بالفن ومجالس السماع ، وعقد صفقات شراء هؤلاء القيان ، وسيستكمل هذه الصورة مستفيدا من هذه القدرة الجدلية في رسالته الأخرى «مفاخرة الجواري والقيان» ، ولا نستطيع أن نرمي الجاحظ بالتحامل على هذه الطائفة التعسة التي كانت تقدم للمتعة ، وكما يقرر هو نفسه أنه تجرى المهاداة بهن ، وهن نساء ، كما تجرى بالمتاع. لقد كان الجاحظ يرصد الواقع مضمنا هذا الوصف الأسباب الصانعة له والمؤثرة فيه دون أن يقول ذلك صراحة ؛ فالقينة مجرد متاع ، وهي مذعنة بالضرورة لمن يصل اليها ، بأي طريق كان الوصول «فأكثر من بالغ

---

(٢١) الحيوان جـ٣ ص١٦٦ ، ١٦٧.

(٢٢) الحيوان جـ٣ ص٥٣٣ ، ٥٣٤.

في ثمن جارية فبالعشق ، ولعله كان ينوي في أمرها الريبة ، ويجد هذا أسهل سبيلا الى شفاء غليله ، ثم تعذر ذلك عليه فصار الى الحلال وان لم ينوه و يعرف فضله (٢٣). ومن هنا جاء تعريف الجاحظ للعشق بأنه داء يصيب الروح و يشتمل على الجسم بالمجاورة ، وأنه يصعب علاجه ، متأثرا بالواقع المشاهد في عصره ، اذ جاء التعبير باصابة الروح موحيا بالمرض والاعتلال ، وليس السمو والمبالغة في التركيز على الفكرة أو المعنى.

ولا يحق لنا أن نغمط الجانب الفني الرفيع ، في صياغته وصدقه ودقته ، فلقد وصف الجاحظ عشق القيان ، وحيلهن في الايقاع بعشاقهن ، وصفا نجد آية صدقه ماثلة في قدرته على اختراق العصور والنفاذ الى عصرنا ومجتمعنا لنجد الصورة ذاتها ، و بنفس الأساليب ، ونفس الدوافع لا تزال تمارسها قطاعات من النساء لسن من الجواري بالقانون وان حملن أخلاق الجواري بالطبيعة ، ولسن من القيان وانما يدعوهن المجتمع «فنانات» ولكنهن استمرار للوظيفة القديمة ، لا يحملهن عليها رق الجسد وحده ، وانما رق الروح قبل كل شيء.

« ومن الآفة عشق القيان على كثرة فضائلهن ، وسكون النفوس إليهن ، وأنهن يجمعن للانسان من اللذات مالا يجتمع في شيء على وجه الأرض (٢٤) » ، واذا كان لفظ اللذة يرتبط عند الجاحظ بالحواس ، فان القينة ترضي ثلاث حواس : أولها النظر الى حسنها ، والثانية سماع غنائها ، والثالثة اللمس بما يثير من الشهوة والحنين الى الباه.

الى هنا والأمر بين القينة وعاشقها أمر مشاركة في الغناء والسماع والمتعة المتبادلة .. ولكن الجاحظ لا يلبث أن يهبط بالقينة الى مستوى تجارة المتعة : إن القينة لا تكاد تخالص في عشقها ، ولا تناصح في ودها ؛ لأنها مكتسبة ومجبولة

---

(٢٣) **كتاب القيان** ـــ ص ١٦٥ ـــ وهذا يشبه مانشاهد في أيامنا من زواج بعض الأثرياء «بنجوم» السينما لفترات قصيرة، ولم يكن الزواج قابلا ـــ من الأصل ـــ للاستمرار !!

(٢٤) **كتاب القيان** ص ١٧٠.

على نصب الشرك للمتربطين ليقعوا في أنشوطتها ، فاذا شاهدها المشاهد رامته باللحظ ، وداعبته بالتبسم ، وغازلته في أشعار الغناء ، ولهجت باقتراحاته ، ونشطت للشرب عند شربه ، وأظهرت الشوق الى طول مكثه ، والصبابة لسرعة عودته ، والحزن لفراقه. فاذا أحست بأن سحرها قد نفذ فيه ، وأنه قد سقط في الشرك ، تزيدت فيما كانت قد شرعت فيه ، وأوهمته أن الذي بها أكثر مما به منها ، ثم كاتبته تشكو اليه هواه ، وتقسم له أنها مدت الدواة بدمعتها ، وأنها لا تريد سواه ، وأنها لا تريده لماله بل لنفسه.

وحين يتم لها ذلك تبدأ القينة المرحلة الثانية بعد أن تمكنت من صاحبها ، إنها في طريقها للاستيلاء عليه تماما ، ومن ثم تأخذ في اخضاعه لحالات نفسية متناقضة ، فتتجنى عليه الذنوب حينا ، وتحول بينه وبين صاحباتها ، وتجافي أهله ، وحينا تقبل عليه فتسقيه أنصاف أقداحها ، وتغازله بأن تأكل نصف تفاحة تقدمها اليه ، وقد تعطيه عند انصرافه خصلة من شعرها أو قطعة من وشاحها ، ثم تبعث اليه بالهدايا ، وتنقش اسمه على خاتمها ، وتخبره أنها لا تنام شوقا اليه ، وقد تعتزل صناعة الغناء بدعوى الحرص عليه «وربما قادها التمويه الى التصحيح ، وربما شاركت صاحبها في البلوى حتى تأتي الى بيته ، فتمكنه من القبلة فما فوقها ، وتفرشه نفسها ان استحل ذلك منها ... وأكثر أمرها قلة المناصحة ، واستعمال الغدر والحيلة في استنزاف مايحويه المربوط والانتقال عنه. وربّما اجتمع عندها من مربوطيها ثلاثة أو أربعة على أنّهم يتحامون من الاجتماع ، ويتغايرون عند الالتقاء ، فتبكي لواحد بعين ، وتضحك للآخر بالأخرى ، وتغمز هذا بذاك ، وتعطي واحداً سّرها والآخر علانيتها ، وتوهمه أنها له دون الآخر، وأنّ الذي تظهر خلاف ضميرها. وتكتب اليهم عند الانصراف كتبا على نسخة واحدة ، تذكر لكلّ واحد منهم تبرّمها بالباقين وحرصها على الخلوة له دونهم.

فلو لم يكن لابليس شرك يقتل به ، ولا علم يدعو اليه ، ولا فتنة يستهوي بها الاّ القيان ، لكفاه.

وليس هذا بذمّ لهنّ ، ولكنّه من فرط المدح. وقد جاء في الأثر: «خير نسائكم السّواحر الخلاّبات (٢٥)».

القينة اذن ــ عند الجاحظ ــ شيطان جيل لا يمكن مقاومته ، لعبته استنزاف أموال العشاق ، وسلاحه الجنس والغناء ، ولكنها على الرغم من ذلك ، ضحية ، ليس باستطاعتها أن تمتنع عن خطيئة الزنا ، كيف وهي بين بائع ومشتر يدفعانها إلى ذلك ، «وكيف تسلم القينة من الفتنة أو يمكنها أن تكون عفيفة ، وانما تكتسب الأهواء ، وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ ، وهي تنشأ من لدن مولدها الى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث ، وصنوف اللعب ، و بين الخلعاء والمجان ، ومن لا يسمع منه كلمة جد ، ولا يرجع منه الى ثقة ولا دين ولا صيانة مروة (٢٦)».

هكذا تبدو القينة ضحية نظام اجتماعي طبقي مترف ، ينظر الى المرأة كوسيلة للمتعة الجنسية ويحتبسها ويحيطها بالمناعم ، بل و يثقفها لهذه الغاية أكثر من غيرها. بل يذكر الجاحظ صراحة في آخر هذه الرسالة أن تجارة القيان هي تجارة جنس تتستر على الزنائين ، وتتحايل على الشرع ، فالرجل الثري يشتري الجارية ، يستمتع بها حتى يستوفي رغبته ، فاذا رغب عنها أعادها الى المقين (مربي القيان) بثمن أقل مما اشتراها ، فيكون فرق السعرين هو أجر الزنا الذي احتمى بعقد الشراء «وهل قامت الشهادة بزناء قط في الاسلام على هذه الجهة ؟ (٢٧)».

وتتجلى سخرية الجاحظ ، سخرية ممزوجة بالحزن النبيل ، حين يشير الى أن القينة التي تحاول أن تحافظ على عفتها وتمنع يد اللامسين والعابثين ، لن يكون باستطاعتها أن تتقن صناعتها ، فالقائمون على فن الموسيقا والغناء لن يمنحوها أسرار

---

(٢٥) كتاب القيان ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢٦) كتاب القيان ص ١٧٦.

(٢٧) كتاب القيان ص ١٨٠.

الصناعة الآ اذا أباحت نفسها لهم. و يتصاعد أسى الجاحظ حين يوازن بين شخصه ، وهو العالم الذي يقصد من الآفاق ، والقينة الجميلة ، و يكشف ساخرا عن القدر المشترك بينه و بينها ، وكل منهما يقصد ، و يزار ولا يكلف الز يارة ، ويهدى اليه لا تقتضي منه الهدية ، و يأتي الفرق الفادح في معاناة الحياة ، وأرق الليل وتصدع الكبد ، ثم في حجم الهدية ووجه الاستمتاع بها ، وهنا سيكون تاجر القيان أكثر فوزا بمتاع الحياة لا شك ، فكل ما يقدم لجوار يه ينتهي الى جيبه بالطبع !!

وفي «مفاخرة الجواري والغلمان» تستمر مواجهة الواقع السلوكي الاجتماعي في مجال الحب ، والعلاقات الجنسية ، بنفس الصراحة التي لمسناها من قبل ، والتي تهدف الى تعر ية التأدب المصطنع ، وان كان يقرر في بداية رسالته أن لكل نوع من العلم أهلا يقصدونه و يؤثرونه ، وهذا يعني أن اللغة المكشوفة التي كتب بها رسالته لم يوجهها الى العامة ، بل الى أهل هذا العلم ، و يشير الى ما أنشده عبدالله بن عباس من شعر يتضمن ألفاظا جنسية صريحة ، وهو محرم في المسجد الحرام !! ثم يقول :

«و بعض من يظهر النسك والتقشف اذا ذكر ... و ... تقزز وانقبض. وأكثر من تجده كذلك فانما هو رجل ليس معه من المعرفة والكرم ، والنبل والوقار ، الآ بقدر هذا التصنع (٢٨)» ، و يذكر كيف كان فضلاء الصحابة لا يتحرجون من استعمال الألفاظ الجنسية الصريحة : «وانما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة» !! والحق أن الحديث الذي استدلّ به ، و بعض ما نسب الى صحابة الرسول مرتبط بمواقف انفعالية يغلب عليها طابع مجابهة الخصم والرغبة في تجريحه ، ومن ثم فان ذلك ليس حجة للقول بأن من حق هذه الألفاظ المشينة أن تتداول في غير مجال التعبير الفني لدواعيه الملحة ، كما حدث فيما أنشد ابن عباس من شعر ليقرر المبدأ من الوجهة الشرعية وليس من الوجهة الاجتماعية الأخلاقية.

وهذه الرسالة القائمة على الحوار الجدلي بين «صاحب الغلمان» و «صاحب

(٢٨) **مفاخرة الجواري والغلمان** ص ٩٢.

الجواري »، هي في حقيقتها حوار بين من يدافع عن المثلية الجنسية، ومن يفضل الأنثى، وكل ماعدا ذلك من حجج وأوصاف انما أراد بها الجاحظ أن يخفف به من وقع التوجه المباشر لتصوير وتبرير هذا الانحراف الخلقي من وجهة نظر القائلين به.

لقد احتج صاحب الغلمان، بأن الغلام مثال للحسن تشبه به المرأة، وأنه ورد في القرآن جزءا من نعيم الجنة، وأنه لن يدخل الجنة الآ أمرد، واذا كان قدماء الشعراء قد تغنوا بجمال المرأة، فلأنهم أعراب أجلاف، ولم يروا غلمان هذا العصر.. الخ واحتج صاحب الجواري بأن المرأة هي الحور العين، وأن الزواج سنة، وأن ريح المرأة أطيب إلخ (٢٩).

ولسنا نقول بأن الجاحظ يدافع عن المثلية الجنسية، ولكنه عاش عصر الشذوذ، ورأى انتشار الغلمان والقيان، وكيف غصت أنحاء بغداد بهم، وكيف ازدحمت المجالس بأخبارهم وما قيل فيهم من أشعار، فالتفات الجاحظ الى هذا الأمر هو التفات الى ظاهرة من ظواهر العصر، يأبى عليه حسه اليقظ واهتمامه بالانسان، وبالحيوان في داخل الانسان، وبعقله المتسائل المجادل أن يهملها وكأنها لم تكن، مع خطر أثرها، وظهور هذا الأثر في السلوك العام، وفي المقاييس الأخلاقية، وفي فنون الأدب على اختلافها (٣٠).

ويعتبر كتاب «المحاسن والأضداد» بمثابة تطبيق فني لآراء الجاحظ في العشق، فهو داء يصيب الروح، فيشعل فيها شتى الرغبات الخيرة والشريرة حسب طبائع الأشخاص وظروف التنشئة وفرص العلاقة وامكان الحركة، ويربط الجاحظ بين العشق وحدة الخاطر وقدرة البديهة والجرأة على رفض

(٢٩) **مفاخرة الجواري والغلمان** ص ١٠٤.

(٣٠) وقد ظهر أثر كتابات الجاحظ واضحا فيما تلاه من عصور، فنقل عنه صاحب «**منازه** الأحباب ومنازل الألباب» وعقد صاحب «**رشد اللبيب**» بابا في المفاخرة بين الجواري والغلمان. انظر المخطوطتين.

العرف الشائع ونفاذ الحيلة، وهكذا سنواجه أبياتاً من الشعر المكشوف للشواعر والقيان الماجنات، كما سنصادف كثيراً من الاجابات المسكتة تلقى على البديهة، كما سنجد العلاقات الشاذة فيما بين النساء، ومحاسن الغدر والمكر، وسنجد مساوىء ذلك أيضاً. ولسنا نحب أن نتوسع في الاقتباس من هذا الكتاب، فنحن لا نثق في نسبة كل ما فيه الى الجاحظ، اذ لا يعكس خصائص أسلوبه واتجاه فكره، وإن استهدى اتجاهه العام في عناوين مسائله، ففي النسخة المتوفرة بين أيدينا تداخل واستطراد على أسلوب «ألف ليلة» في بعض القصص، وفي بعض آخر يتجلى أسلوب الحكاية الشعبية وهو أمر تنفيه طبيعة الجاحظ العقلية، بل يقسم كسرى في إحدى هذه القصص بعهد الله وميثاقه وذمة أنبيائه، و يكتب بخطه عهداً يبدؤه بالبسملة!! ومهما يكن من أمر فان الاتجاه العام لهذه الحكايات الكثيرة لا يخرج في اطاره عن تلك الآراء والتحليلات الجريئة للعواطف البشرية، وبخاصة فيما يتعلق بالجواري وطموحهن وحيلهن، ويكفي ماكتبه عن «الخيزران» أم الهادي والرشيد، واشارته الى ما حلمت به في صباها المبكر، ليؤكد رأيه. وخلاصة القول أن الجاحظ كتب عن العشق، في مستواه الذي يلهب الجسد و يثير الدماء، و يدفع الى تجاوز السوية والاعتدال، ليس في طريق السمو، بل في طريق ارواء الغرائز وإشباع الهوى... لقد كتب عن العشق البشري، بكل ما يتعلق به من ميول دنيا، ولم يكتب عن الحب؛ ومن ثم لم يكتب عن العشق في مستواه الرفيع، حين يتحول الشعور الى فكرة، وعقيدة، وحلم يستأثر بالنفس، و يصير غاية في ذاته، وتهون دونه كل لذائذ الحياة.

ابن حزم والتوازن الرهيف:

حين يكون الحب هو القضية فان «طوق الحمامة» هو الكتاب المفضل لدى الدارسين، ولم يحظ كتاب في الحب بهذا القدر من الاهتمام وإعادة النشر والتحقيق وكتابة الدراسات حوله، ولعل ابن حزم، فقيه الأندلس

الظاهري، قد نال به من الشهرة ما لم ينله بكتاب آخر، على تعدد كتبه، وخطورة ما اقتحمت من قضايا العقيدة والشريعة.

وهذه الشهرة التي نالها الكتاب وصاحبه ترجع — في رأينا — الى أن ابن حزم قد استطاع أن يحقق في كتابه من التوازن الدقيق ما عجزت عنه كتب أخرى سبقته أو لحقته في نفس موضوع الحب، فتطور بعضها في طريق اختيار النصوص الشعرية، وسردها مع قليل من التعليق، وملأت قصص العشاق والزهاد كتباً أخرى، قد تجد فيها المغزى والدلالة بأعمال الفكر والاستنباط، وترهل بعض ثالث في طريق الاستطراد وتصيد الغرائب دون منهج أو هدف محدد. وكتاب «الزهرة» نموذج مناسب للانحراف نحو الأدب، أما «مصارع العشاق» فهو مثال لتسجيل القصص وحكاية النوادر، ويشاركه «ذم الهوى» في خاصيته تلك، أما «تزيين الأسواق» فهو خير ما يعكس ضخامة الحجم وضياع الهدف، إلاّ أن يكون الهدف هو الاستطراد حول الحب والعشق بشكل عام.

أما التوازن الذي تحقق في «طوق الحمامة» فيتجلى في ثلاثة محاور أساسية،

أولها: التوازن بين الذات والغير، أو: الأنا والآخرين.
والثاني: التوازن بين حاجات الجسد وتطلعات الروح.
والثالث: التوازن بين رعاية الواقع المباشر، وتجاوز هذا الواقع بشيء من التأمل الفلسفي.

وهذه المحاور الثلاثة يمكن أن تعتبر — في نهاية الأمر — جوهر مفهوم الحب عند ابن حزم، وسنرى الى أي مدى توافق هذا المفهوم، أو اختلف مع آراء سابقيه.

وبالنسبة للمحور الأول القائم على توازن الذات والموضوع، نجد ابن حزم، وقد اطلع على «الزهرة» لا ينحو منحاه فيعتمد على الاقتباسات

الشعرية، وإنما يجعل ذاته وتجربته الخاصة هي البداية، ثم يوسع دائرة الذات، فيضم اليها تجارب معاصريه ممن لاحظهم أو سمع منهم بشكل مباشر، ولكنه يحس أن «الأنا والآخرين» لن تستوفي أبعاد التجربة الانسانية في الحب مالم يختر شخصيات مختلفة النوع (ذكوراً وإناثاً) مختلفة الأعمار، مختلفة الادراك، مختلفة الموقع الاجتماعي ما بين أحرار وعبيد: جوار وقيان، وان ظل حبيس طبقته المترفة، لم يهبط الى قطاعات المجتمع الأخرى، كما ظل ملتزماً بموقعه الفقهي، فأشار الى أمثلة من التوراة، لكنه لم يشفعها بملاحظات أو تحليلات عن معاصريه أو مواطنيه من غير المسلمين.

ومن الحق ما لاحظه جارسيا جومس أن ابن حزم يهتم في كتابه هذا بالانسان، وقلما يعني بالكتب (٣١)، ولكنه الانسان في حدود ما قررناه، وقد رفض منذ البداية أخبار الأعراب والمتقدمين، وتعليله لرفض التعويل عليهم بقوله: «فسبيلهم غير سبيلنا» قد يشعر بالزراية عليهم والاستهانة بهم، ولم يكن ابن حزم بعيداً عن مثل هذا الشعور، ولكن الثمرة الايجابية لرفض الاعتماد على الرواية تتجلى في البديل: «والذي كلفتني لابد فيه من ذكر ما شاهدته حضرتي، وأدركته عنايتي، وحدثني به الثقات من أهل زماني»؛ فكأن ابن حزم يضع أساساً مهماً، وهو أن التجربة العاطفية فردية في جوهرها، ولا تتكرر، وان تشابهت حكايات المحبين ومواقف العشاق فهو الشبه الخارجي، ولا مفر من الوقوف عند كل حالة بذاتها ورعاية ملابساتها، واذا صح ذلك، وهو صحيح، فمن باب أولى سيختلف معنى الحب وطرق التعبير عنه من عصر الى آخر، ومن هنا يظهر عجبه عندما يقرأ أن نساء الأعراب لا يقنعن ولا يصدقن عشق عاشق لهن حتى يشتهر، ويكشف حبه، ويقول: ولا أدري ما معنى هذا، على أنه يذكر عنهن العفاف، وأي عفاف مع امرأة أقصى مناها وسرورها الشهرة

---

(٣١) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ــ ص٢٩٨.

في هذا المعنى ؛ واذ يذكر قتل أحمد بن مغيث واستئصال أسرته لتغزله باحدى بنات الخلفاء، فاننا نذكر تغزل أكثر من شاعر مشرقي بابنة معاوية، وحيله المختلفة لتكذيب الغزل، دون أن يركب الشطط. هكذا سيختلف حال المحبين، وتبقى حقيقة الحب الخالدة ومن ثم فإن التعويل على الثقات من أهل زمانه، اعتراف بأثر الزمن والتطور الاجتماعي، واعتراف باختلاف البيئات وأثر هذا الاختلاف على العلاقات العاطفية، ولهذا لا نجد في كتابه أمثلة من المشرق، ولم يذكر ابن داود الآ ليخالفه في تصور ماهية الحب وأسبابه البعيدة (٣٢)، ومن هنا تتكرر في كتابه: «وعني أخبرك» و «لقد علمت» و «أني لأعلم» و «لقد شاهدت» فضلاً عن القطع الشعرية المتناثرة على مساحة الكتاب، وكلها له، وسواء كان يدلي بتجربته المباشرة، أو ينقل عن بعض محدثيه فان درجة حضوره في الاقناع بمفهوم الحب وأنواعه وحيله واضحة جداً، ولكن ليس بالدرجة التي يمكن أن يوصف بها «طوق الحمامة» بأنه ترجمة ذاتية لمؤلفه، فان هذه الذات كثيراً ما كانت تتوارى خلف موضوعية التجربة العاطفية في استقلالها حتى عن شخص المباشر لها، في نموها ومراحلها وتحليل جوانبها المختلفة.

واذا كانت كلمة «العذرية» لم ترد في كتاب ابن حزم، ولم يعن بحب المتصوفة ومن على شاكلتهم ممن يعتبر الحب ضرباً من الحرمان يطهر الروح، فانه لا يوضع مع كتابات الجاحظ في نفس الموقع.. لقد أعطى حاجات الجسد قدرها، ولم يسخره الواقع ويدفع به في تياره فينسى واجب

(٣٢) هناك استثناء طفيف لا يخل بهذا الملمح العام، في اشارته الى نزار بن معد صاحب مصر وبعض فقهاء المدينة (ص٢٠، ٢١) وانظر المرجع السابق ص: ٢٥ ونضيف اليه اشارة ابن حزم الى ماكان بين أبي نواس والأمين، الذي يدعوه: محمد بن زبيدة والنظام رأس المعتزلة وغيرهما، انظر **الطوق** ص٦٣، ١٧٠ وهذا مما لا يختص بالنساء.

العفة وحق الوفاء، هذا فضلاً عن آن «الواقع» الذي يستمده ابن حزم يختلف كثيراً عن الواقع الذي يصفه الجاحظ، ومن هنا جاءت نظراته عن الحب بعيدة عن التهويم والتأمل المثالي بعدها عن الخضوع للشهوة واستعباد الجسد وسطوة الغريزة، جاءت مرتبطه بالواقع والقدرة على ملاحظته وتحليله. من ذلك مثلاً فكرته عن الوفاء، وعن العفة وهذه الفكرة صادرة عن تصوره للطبيعة الانسانية، وتكوينها من عناصر الخير والشر: «واني لأسمع كثيراً ممن يقول: الوفاء في قمع الشهوات في الرجال دون النساء، فأطيل العجب من ذلك، وأن لي قولاً لا أحول عنه: الرجال والنساء في الجنوح الى هذين الشيئين سواء. وما رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب، وطال ذلك، ولم يكن ثم من مانع الاّ وقع في شرك الشيطان، واستهوته المعاصي، واستفزه الحرص، وتغوله الطمع. وما امرأة دعاها رجل بمثل هذه الحالة الاّ وأمكنته، حتماً مقضياً، وحكماً نافذاً لا محيد عنه البته». وهذه النظرة الواقعية للسلوك الانساني، ونزوع الذكر الى الأنثى، وتشوق الأنثى للذكر، لا تحول بينه وبين الايمان بوجود العفة، ووجود الصلاح في الرجال والنساء على حد سواء، ولكن بالشرط الذي سبق، وهو البعد عن دواعي الزلل: «وشيء أصفه لك تراه عياناً، وهو أني ما رأيت قط امرأة في مكان تحسّ أن رجلاً يراها، أو يسمع حسها، الاّ وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل، وأتت بكلام زائد كانت عنه في غنية، مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك، ورأيت التهمم لمخارج لفظها وهيئة تقلبها، لائحاً فيها، ظاهراً عليها لا خفاء به، والرجال كذلك اذا أحسوا بالنساء. وأما اظهار الزينة، وترتيب المشي، وايقاع المزاح عند خطور المرأة بالرجل، واجتياز الرجل بالمرأة، فهذا أشهر من الشمس في كل مكان».

وينتهي ابن حزم من هذه الملاحظات والتحليلات الدقيقة الى تقرير رأيه في معنى الصلاح، ويرفض التفسيرات الشائعة الجانحة الى التطرف في معنى هذه الكلمة، «والصحيح في حقيقة تفسيرها أن الصالحة من

النساء هي التي اذا ضبطت انضبطت ، واذا قطعت عنها الذرائع أمسكت . والفاسدة هي التي اذا ضبطت لم تنضبط ، واذا حيل بينها وبين الأسباب التي تسهل الفواحش تحيلت في أن تتوصل اليها بضروب من الحيل . والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ، ولا يتعرض الى المناظر الجالبة للأهواء ، ولا يرفع طرفه الى الصورة البديعة التركيب ، والفاسق من يعاشر أهل النقص ، وينشر بصره الى الوجوه البديعة الصنعة ، ويتصدى للمشاهد المؤذية ، ويحب الخلوات المهلكات » .

فهذا كلام ليس في الحب ، وانما في السلوك الجنسي ، وتوقي الخطيئة الجنسية على التحديد ، وقد كتبه رجل لمجتمع الرجالُ فيه قوامون على النساء ، ولهذا يسند الى الرجل مهمة ضبط المرأة ، دون أن يعطي المرأة نفس الحق . وننبه هنا أيضاً الى أن قصص الحب المأثورة تهتم عادة بالمحب دون المحبوب ، فأخبار ليلى لا يمكن أن تقاس الى أخبار قيس ، وكذلك الأمر بالنسبة لجميل وبثينة ، ومن على شاكلتها ، وسنرى أن المحب هو محور الاهتمام دائماً ، وقد يعلل ابن داود ذلك — كما سنرى أيضاً — أنه وحده يلزمه الوفاء اذ هو المتعلق المقبل اختياراً أو اضطراراً ، أما المحبوب فانه لا حيلة له في أن صار محبوباً ، ومن ثم لا يلزمه شيء ، فهو مجرد حافز أو مثير ليس غير ، أما ابن حزم فانه يرى ذلك أيضاً و ولكنه يقرر المبدأ العام أولاً : « وأول مراتب الوفاء أن يفي الانسان لمن يفي له ، وهذا فرض لازم ، وحق واجب على المحب والمحبوب ، لا يحول عنه الا خبيث المحتد ، لا خلاق له ولا خير عنده » . ورعاية لهذا المعنى فان أخباره لا يلعب فيها المحب الدور الأوحد ، أو الأساسي دائماً ، وانما يأخذ فيها المحبوب مكاناً بارزاً ، وبارادة واضحة ، حتى وان كان المحبوب جارية مملوكة ، يمكن اجبارها أو التخلص منها .

واذا كانت واقعية النظرة الى الحب قد هدت ابن حزم الى أن الحب لا يقوم الا بين اثنين ، وأنهما متشابهان رغبة وتطلعاً ، فان هذه الواقعية ذاتها

جعلته يفرق بين غرائز الأنثى وتوجهاتها وبين غرائز الرجل واهتماماته، وهذا تابع لتوزيع العمل في النظام الاجتماعي، وحرية الحركة، ودرجة التشدد أو التسامح الأخلاقي الذي يعامل به كل منهما. فتحت عنوان: «باب من أحب بالوصف» يقرر أن الحب بالوصف مجرد نقطة بداية لا بد أن تتحرك فتنمو أو تموت، ثم يقول: «وأكثر ما يقع هذا في ربات القصور، المحجوبات من أهل البيوتات مع أقاربهن من الرجال، وحب النساء في هذا أثبت من حب الرجال، لضعفهن وسرعة إجابة طبائعهن الى هذا الشأن، وتمكنه منهن». ولسنا نوافق على تفسير «محجوبات» بمعنى مترفات غير مضطرات لمغادرة بيوتهن لطلب الرزق(٣٣)، والكلمة متضمنة لهذا المعنى على كل حال، ولكنها اذا حصرت فيه بطل التعليل، فالحق أن المخيلة تبلغ قمة نشاطها حين لا تجد النفس ما يشغلها ويجيب على تطلعاتها واقعياً وسلوكياً، وكما كان الأدب الرومانسي وليد العزلة والتخيل معاً، فكذلك فتيات الطبقة الراقية في مجتمع الحريم والقصور، حين يحال بينهن وبين الخروج الى الحياة والاختلاط بالآخرين، تتراجع التجربة الحياتية وينشط التأمل وتمتلىء النفس بالأوهام، واذا لم يكن الحجاب هنا بمعنى العزلة بين الرجال والنساء، أو يتضمن هذا المعنى، فكيف ينشأ الحب على الوصف أصلاً ؟!

ويرتبط نشاط المخيلة عند المرأة في هذا المجال بوضعها الاجتماعي وطبيعة عملها كما قدمنا، وينصّ ابن حزم على ذلك، ويربطه بنتائجه من رغبة المرأة، مهما كان فضلها وفضيلتها وعمرها وطبقتها، أن تشغل نفسها بأمور الحب، تمارسه، أو تعين عليه بأي شكل كان: «وانك لترى المرأة الصالحة المسنة، المنقطعة الرجاء من الرجال، وأحب أعمالها اليها، وأرجاها للقبول عندها، سعيها في تزويج يتيمة، واعارة ثيابها وحليها لعروس مقلة. وما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء الآ أنهن متفرغات

---

(٣٣) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ــ ص٢٥٨.

البال من كل شيء، الآ من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه، لا شغل لهن غيره، ولا خلقن لسواه. والرجال مقتسمون في كسب المال، وصحبة السلطان، وطلب العلم، وحياطة العيال، ومكابدة الأسفار، والصيد، وضروب الصناعات، ومباشرة الحروب.... الخ.» فكأنه لا يقول بالغرائز الفطرية على اطلاقها، وانما يشرك معها، أسلوب تقسيم العمل في الجماعة، بل تكاد كلماته تجعل هذا العامل هو الفارق الحاسم المؤثر في تكوين الطباع وتوجيه الاهتمام. ويذكرنا هذا بكلمة للجاحظ جاءت في «رسالة في العشق والنساء» تقول: «رجلان لا يعشقان عشق الأعراب: أحدهما الفقير المدقع، فان قلبه يشغل عن التوغل فيه وبلوغ أقصاه، والملك إلضخم الشأن لأن في الرياسة الكبرى وفي جواز الأمر ونفاذ النهي وفي ملك رقاب الأمم ما يشغل شطر قوى العقل عن التوغل في الحب والاحتراق في العشق (٣٤)». فاذا كان النساء غير الرجال لأسباب عملية فان الرجال ليسوا جميعاً على وتيرة واحدة لنفس الأسباب. وقد نتمادى مع هذا التصوير لابن حزم، فنزعم أن المرأة التي تحترف مهنة يختص بها الرجال، وقد تضطرها الى مخالطتهم باسراف، قد تأخذ جانباً من نظرتهم الى عاطفة الحب، وكذلك الرجال الذين يمتهنون أعمالاً ناعمة، هي من صميم النشاط النسوي، ولعلها تضطرهم للمعايشة المستمرة للنساء، قد يأخذون بنصيب كبير من لغة المرأة، وتطلعاتها، وحكمها على الأشياء، فضلاً عن عواطفها تجاه الآخرين. واذا كان العلم قد أثبت أن الرجل ينطوي على نسبة من هرمونات الأنوثة، وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة في وجود هرمونات ذكورة، فان النسبة تختلف، فترتفع عند بعض، وتنخفض عند آخرين. وهذا يعني في النهاية أن «المهنة» هي التي تختار الشخص، أكثر مما يختارها.

(٣٤) رسالة في العشق والنساء ص١٦٦.

ويسجل ابن حزم للنساء القدرة على حفظ أسرار العشاق، وهو امتداد طبيعي لانشغالهن السابق، وليس هذا عند الرجال، «وما رأيت امرأة كشفت سر متحابين الآ وهي عند النساء ممقوتة مستثقلة»، وسيقابل هذا عند الرجل مانرى من أنفته من تزويج ابنته أو أمه.

ويقر ابن حزم للمرأة بالحساسية الشديدة في التقاط أية كلمة أو حركة هاجسة تدل على ميل الرجل اليها: «واعلم أن قيافة النساء فيمن يميل اليهن أنفذ من قيافة مدلج في الآثار».

وتتردد أصداء الفعل الجنسي، وحيل العشاق وأفانيهم للحصول على ملاذه، في هذه الأخبار التي تتقاطر على صفحات الكتاب؛ ولا يسوقها ابن حزم سوق الأخبار المقررة، بل يسبكها في سياق ينم على تذوقه للمغامرة، ومعايشتها تخيلا وشعورا، فتأمل دلالة الخبر، ثم تأمل أسلوب صياغته...

- فهذه فتاة — أو جارية كما يقول — اشتد وجدها بفتى من أبناء الرؤساء، وهو بغرارة الصبا لا يشعر، ويمنعها من ابداء أمرها اليه الحياء منه؛ «لأنها كانت بكرا بخاتمها»، فلما تمادى الأمر، وزاد الشوق عرضت له بالشعر فما نفعها الشعر، وضاق صدرها «ولم تمسك نفسها في قعدة كانت لها معه في بعض الليالي منفردين، ولقد كان يعلم الله عفيفا متصاونا بعيدا عن المعاصي، فلما حان قيامها عنه بدرت اليه فقبلته في فمه، ثم ولت في ذلك الحين ولم تكلمه بكلمة، وهي تتهادى في مشيتها».
- وهذا فتى آخر وجارية أخرى، وكان يكلف كل واحد منها بصاحبه، فكانا يضطجعان اذا حضرهما أحد، وبينهما المسند العظيم من المساند الموضوعة عند ظهور الرؤساء على الفرش، ويلتقي رأساهما وراء المسند، ويقبل كل واحد منها صاحبه ولا يريان، وكأنهما انما يتمددان من

الكلل. ولقد كان بلغ من تكافيهما في المودة أمرا عظيما، الى أن كان الفتى المحب ربما استطال عليها!!

فهذه بعض أخبار، تقوم على طغيان الرغبة الجنسية، وتحايلها، وكما تشي بارتياح الكاتب لها، وعدم نفوره أو رفضه لها، فانها تدل على مدى الحرية التي كان الفتيان والفتيات يستمتعون بها، وحين نتصور بعض هذه الأخبار نجد مافيه من استحالة التحقق مع وجود آخرين، فكيف تتم القبلة خلف مسند، وكيف يمكن للفتى أن يستطيل على الفتاة، متجاوزا القبلة؟! الا أن يكون تسامح الطبقة المترفة مع أبنائها قد أباح التغاضي عن مثل هذه الأشياء، ولعل «طوق الحمامة» يعطي هذا الانطباع بالفعل.

وهناك أخبار أكثر حدة وانكشافا من هذه الحركات المراهقة التي يقوم بها فتى وفتاة، لا يعنينا أن نتوقف عندها، غير أننا نخلص منها إلى أن ابن حزم يرى أن التوافق والاشباع الجنسي من أهم المسالك المؤدية الى الرضا النفسي والمحبة، وهو بهذا يخالف تماما أولئك الذين فرقوا بين الحب والشهوة، ولقد رأى ـــ كما دل كلامه من قبل ـــ أن النفس تمثل الهوى والأمر بالسوء، ولكنه يستعمل كلمة «الحب» في مقام الحاجة الجنسية والرغبة دون أن يقلق على دلالة الكلمة.

تلك اذن حاجات الجسد يسجلها ابن حزم بلا تحرج، يعتبرها صورة من صور الحب أو أشكاله، أو طريقا اليه. بل يسجل حاجات الجسد الشاذة التي تنحرف به عن نداء الطبيعة السوية، فالرابطة هنا قوية بين ابن حزم وكتابات الجاحظ التي اتخذت الواقع ـــ أو جانبا منه ـــ مصدرا أساسيا لتصوير الحب وأفاعيله في النفوس، ولكننا نقول بأن ابن حزم يختلف عن الجاحظ في تناوله لموضوع الحب، لقد كان الجاحظ يأتي على كل مايريد من أخبار فاحشة وكلمات مكشوفة، ويستغفر الله في ختام الرسالة، أما ابن حزم فان شخصية الفقيه لم تفارقه في ثنايا كتابه، وقد امتزج فقهها بقدر من الفلسفة يستدعيه الموضوع، ويتمثل ذلك في تصوره لأسباب الحب

وأطواره وعلاماته وآفاته. وفي هذا الجانب يقترب ابن حزم من اطار النظرية العامة في الحب العفيف، أو الحب العذري، وقد يكون من الخير أن نتعرف عليه مع من سبقوه الى اكتشاف معالمها.

وفي هذا الملمح الأخير يتجلى التوازن الثالث بين رعاية الواقع المباشر، وتجاوز هذا الواقع بالتأمل الفلسفي والتحليل النفسي. وبالنسبة للواقع المرحلي الذي عاشه ابن حزم فقد أمده هذا الواقع بأكثر أمثلة كتابه، ولكن نزعته الفقهية الجدلية، القائمة على تقصي المسائل، وتفتيت الكل الى أجزائه، وتجميع الأجزاء في رؤية كلية، قد أعانته على تصورات لم تتداول قبله، وقد يشير بعض الباحثين الى التسلسل المنطقي في عرضه لمادة كتابه، وتناوله للموضوع، كما تتبدى عقليته السيكولوجية في كونه يربط الحب بالزمان، فيرفض القول بامكان الحب من أول نظرة، ويرى أنها الشهوة وليس الحب، أما الحب المتمكن فيحتاج الى الزمن الطويل، وملازمة المحب للمحبوب، ومشاركته في تقلبات حالاته (٣٥). وقد سبق ابن داود الى معالجة هذا الأمر تحت عناوين مختلفة، عن بداية الحب وأطواره وحالاته، كما عرفنا.

وفي باب: «من أحب صفة لم يستحسن غيرها مما يخالفها»، يشير ابن حزم كيف تتحكم التجربة العاطفية الأولى فيما يعقبها من تجارب، فيخبر عن نفسه أنه أحب في صباه جارية شقراء الشعر، فما استحسن بعدها سوداء الشعر مهما كانت درجة حسنها، ويخبر عن أصدقائه من أحب ذات جيد فيه بعض الوقص، فما استحسن بعدها غيداء أبدا، ومن أحب فتاة قصيرة فما أحب طويلة أبدا، ومن هوى جارية في فمها فوه لطيف، فعاش يتقذر كل فم صغير. وهو بهذه الملاحظة التحليلية الذكية «يكاد ينص على ما اصطلح علماء التحليل النفسي اليوم على تسميته باسم التثبيت، وهو عبارة عن ارتباط المرء في صباه بشخص أو شيء ارتباطا وثيقا، بحيث يدوم

---

(٣٥) ابن حزم الأندلسي ص ٢٤٠ وما بعدها.

هذا الارتباط حتى بعد انتقاله الى مرحلة النضج النفسي أو البلوغ العاطفي (٣٦)».

وهذا التفسير هو الذي دلت عليه التجربة وأكده الطبع في الف الانسان وتعلق وجدانه بمشاهداته الأولى التي تصادف نفسا فارغة وقلبا خاليا أو ترتبط الأشياء في لا شعوره بمناسبة قوية لا يسهل التخلص من أثرها. وهناك تفسير آخر يقوم علي تقسيم الرجال في مسلكهم تجاه الحب الى شخصيات نمطية يشكلها المجتمع، وترتبط عواطفها بنظام الزواج والأسرة، وهذه الشخصيات تهتم بالاستقرار والاستمرار، وشخصيات أخرى شعارها الـ «دونجوان» في توتر حبه وتوهجه وتنقله الدائم، فهما نقيضان في الطباع، ولكن قد تتوق الشخصية الدونجوانية الى نوع من الوفاء والاستقرار، تظن ذلك سيجلب لها الراحة والخلاص، وهنا يحدث نوع من الاحتيال اذ يعشق الدونجوان عددا من النساء تمثل كل واحدة منهن نسخة عن سابقتها، وكأنه بذلك قد حقق الوفاء للصفة المشتركة فيهن جميعا واستمر ــ مع هذا ــ في تنقله، ومن هذا القبيل قول الشاعر:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى   ما الحب إلاّ للحبيب الأول(٣٧)

والتعليل النفسي عندنا أصدق، لأنه يتصف بالشمول، وقد يصح هذا القول الآخر في حالات معينة من العشق، وليس في كل حالات العشق، أما التثبيت فهو في العشق وغيره، وكلنا نلحظه في ميولنا في اختيار ألوان الثياب، وأنواع الطعام فضلا عن العلاقات الانسانية كاختيار الأصدقاء، وما الى ذلك مما ينشأ عليه المرء ويتعلق به من قديم. ومهما يكن من أمر التفسير فان ملاحظة صاحب الطوق صحيحة.

وقد قدم ابن حزم من خلال ما روى من أخبار، عددا وافرا من

---

(٣٦) ابن حزم الأندلسي ص ٢٤٥ والمرجع المبين بهامشها.

(٣٧) في الحب والحب العذري ص ٦٠ ــ ٦٢.

الأنماط البشرية والأمراض النفسية، في عبارات وصفية صادقة وموجزة، فهذا رجل منتبذ ناحية، يتكشف ــ في رأي الخبير ــ عن عاشق، وليس بمريب؛ «لبهت مفرط ظاهر على وجهه فقط دون سائر حركاته». وهذا الشاعر الرمادي (يوسف بن هارون) يرى جارية فيعلق بها قلبه من أول نظرة (يروي ابن حزم خبره رغم رفضه القاطع للحب من أول نظرة) ويجري بينهما الحديث هامساً حيياً عذباً، وتمنحه اسمها ووعدها بلقائه في نفس المكان والساعة كل جمعة، وتمضي، ثم لا يقع لها على أثر، فتأخذ بمجامع قلبه، «وهي خلوة التي يتغزل بها في أشعاره». فهل صادفها الرمادي حقاً، أو هو حلم من أحلام اليقظة؟!، وهذا صاحب القطوب الدائم «ولا سيما مع النساء» يكرهنه لقلة حلاوة شمائله، فما ان يحدث اللقاء حتى يتحولن الى الضد، ويبقى صاحبنا على حاله!!، وهذا مقدم بن الأصفر أيام حداثته، يعشق فتى، فيهجر الصلاة في مسجد منطقته، ويسعى الى منطقة أخرى في الليل حتى يأخذه الحرس أكثر من مرة، وحتى يضربه الفتى المعشوق. وهذه امرأة جليلة، وعلى جلالها وحفظها لكلام الله تتستر على العشاق، وتأمل لو استطاعت أن يكتمل اللقاء برعايتها ومالها، «وأشنع مايكون الرقيب اذا كان ممن امتحن بالعشق قديماً، ودهى به، وطالت مدته فيه، ثم عرى عنه بعد احكامه لمعانيه، فكان راغباً في صيانة من رقب عليه، فتبارك الله أي رقبة تأتي منه، وأي بلاء مصبوب يحل على أهل الهوى من جهته»، فهذا المحب المفلس هو أكثر العشاق ضراوة حين يتحول الى حارس للأخلاق.

وهذه بنت زكريا بن يحيى المعروف بابن برطال، كانت متزوجة بيحيى بن محمد، «فعاجلته المنية وهما في أغض عيشهما، وأنضر سرورهما، فبلغ من أسفها عليه أن باتت معه في دثار واحد ليلة مات، وجعلته آخر العهد به وبوصله، ثم لم يفارقها الأسف بعده الى حين موتها». فانظر كيف ربط ابن حزم بين العمر الغض والسعادة النضرة، وبين الحزن الفاجع والموت، ربط النتيجة بالمقدمة، وغير ذلك عشرات، بل مئات من اللفتات الذكية

العابرة، والشخصيات الحية التي تمور بحرارة الحياة والتهاب العاطفة والرغبة في المتعة، مما يمكن أن يصنع في النهاية سلسلة متدرجة من الطباع ومناحي السلوك والتصورات الأخلاقية، تستوفي الأنماط البشرية في أغلب أحوالها، وبخاصة فيما يتعلق بهذه العاطفة: عاطفة الحب.

وفي ختام هذه الرحلة القصيرة مع ابن حزم، يمكننا أن نجمل نظرته للحب، بشكل يوضح الفرق بين رأيه، وآراء سابقيه تجاهها: ليس الحب عنده فكرة تأملية ورياضة روحية، وليس صفة يتحلى بها الظريف بقصد استكمال شخصيته الاجتماعية والاعلان عن كياسته ورهافة ذوقه. الحب عند ابن حزم تجربة شخصية مباشرة، شديدة الخصوصية، تنهض بين طرفين هما الرجل والمرأة، وتستكمل نفسها بتمام لقائهما جسديا. ولهذا لا يتجاهل شخص المحبوب بدعوى أنه لا اختيار له ولا ارادة في كونه قد صار محبوبا، فالحب معاناة شخصين ولا يصح اطلاق الوصف اذا كان من طرف واحد، ومن ثم فانه ليس حقيقة ذهنية تتحقق بتوجه ارادة المحب واخلاصه الفكر منقطعا عن تجاوب المحبوب أو عدمه. ان المعاناة تعنى أن حقيقة الحب «توجد»، ولأنها توجد فانها «تتغيّر»، و«تتحول» فيصير الحب فتورا، وأحيانا كراهية!! ولأن الحب توجه انساني وليس حقيقة مطلقة فانه يتأثر بظروف المحب، وظروف المحبوب، وما يكتنفهما من مؤثرات الزمان والمكان. ومع الاقرار بذاتية التجربة في الحب، فان هذه التجربة تصير شيئا جديدا يتجاوز حاصل جمع مفرداتها: (المحب والمحبوب والعاطفة الناشبة بينهما) فتكتسب قدرا من الاستقلال حتى عن أطرافها الثلاثة، بمعنى أنها قد تسوق ــ بقوة منطقها الخاص، أو لنقل: قانونها الخاص ــ قد تسوق الرجل والمرأة الى مالم يكونا يقصدان اليه قصدا متعمدا. وليست الصلة الجنسية شيئاً منحطا أو دنيئا، انها تعبير عن شعور، ولهذا تترك أثرا روحيا في الانسان مع أنها تعبير جسدي في الظاهر، وهذا يعني أن التوافق تام بين الروح والجسد، وأن رغبة أحدهما تستكمل بتحقيق رغبة الآخر.

٥

الحب: مِن البداية إلى النهاية



القول في المشاكلة:

ان محاولة اكتشاف نظرية للحب عند العرب ستقودنا الى نقطة لا محيص عنها، وهي ما يمكن أن يعتبر سببا بعيدا أو عميقا للحب، فليس الحب علاقة سلوكية عملية مؤقتة، أو موجهة يلعب العمد فيها دورا أساسيا. ان جانبا لا يمكن تعليله بسهولة يؤدي الى نتائج مؤثرة، وهو صعب التعليل لأنه صعب الانضباط، ليس من المستطاع رصده أو مراقبته. فلماذا اختار هذا الرجل هذه المرأة بالذات؟ أو: لماذا استجابت عواطف هذه المرأة له دون غيره ممن يفضلونه جاها أو جمالا أو ثروة أو علما أو شبابا؟ والبحث عن جواب لهذا التساؤل، وتحديد هذا الجواب يعني تحديد نقطة الانطلاق في التصور العربي الاسلامي لعاطفة الحب، وفرق كبير بين من يعتقد أن الحب قدر يستعصى على الفهم، ومن يؤمن بأنه تجاوب روحي بين أشباه، ومن يرى أنه ثمرة مباشرة للاعجاب بالجمال، أو الجسد بشكل خاص. وقد يؤمن المحب، كما يؤمن الباحث في الحب، بأن السبب ماثل في كل ذلك وليس في بعضه، وهذا مما يضيف صعوبة في اكتشاف «مركز التأثير» في هذه الأسباب المتداخلة، وبخاصة أن القدماء لجئوا الى بعض الاقتباسات والتصورات التي لا تعين على القول بنضوج فكرتهم عن سبب الحب. وفي أكثر من مكان يتتابع الاستشهاد بقول الرسول عليه السلام: (الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف) وما روى عن أبقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه، فاغتم لذلك وقال: ما أحبني الاّ وقد وافقته في بعض أخلاقه!!. وليس حديث الرسول ــ حين نتأمل دلالته الدقيقة ــ مما تدل عليه عبارة أبقراط، ولا يستدعيها، كما أن عبارة أبو قراط ليست صحيحة من الوجهة العلمية.

إن الحديث الشريف يحدد التعارف والتناكر، وصيغ التفاعل كالتخاطب والتشارك والتقاتل، تدل بتركيبها على تعدد الأطراف القائمة

بالفعل، ولا يتصور وجود تخاطب أو تشارك أو تقاتل في حال انفراد الشخص، والخلاصة أن الروح تعرف ذاتها في روح أو أرواح أخرى تشاركها صفاتها فتكون الألفة، فاذا أحست بالغرابة والغربة كان الانكار ومن ثم الاختلاف. وتدل صياغة الفعل (تعارف ـ تناكر) على تبادل مشاعر التوافق أو عدمه من الطرفين أو الأطراف، وليس من طرف واحد. والأمر في حالة أبو قراط يختلف كثيرا، واعجاب رجل من أهل النقص برجل من أهل الكمال لا يعني أن الأخير يوافق الأول في بعض صفاته. وبالمنطق المرتب الذي اعتمد عليه الحديث النبوي، كان يمكن تصور ذلك فيما لو بادله أبو قراط اعجابا باعجاب، حينئذ يكون الائتلاف الذي يحتاج الى تفسير يشع على الطرفين معا، أما اعجاب رجل بآخر فان هذا لا يعني التوافق في الصفات حتما، فقد يعجب الجبان بشجاعة الشجاع ولكن لا طاقة له على أن يكون مثله، وكما يعجب المندفع الحاد الأعصاب بحلم الحليم ولكنه لا يملك أن يكون مثله وان عانى في رياضة نفسه، وهذا يعني في النهاية أن الاعجاب كما يمكن أن يكون صادرا عن تشابه ايجابي فانه يمكن أن يكون مبعثه النقص والاحساس بقيمة هذه الصفة الناقصة، ولم يكن للحكيم اليوناني أن يغتم خوفا على نفسه أن يلحقها النقص، فلا نشك في أن آلافا من عامة اليونانيين قد أحبوه لحكمته وطبه، دون أن يشاركهم في ألوان نقصهم. وسنرى أن القول بالتعارف والتناكر هو أساس نظرية الحب عند العرب. ولكن: لماذا يتم هذا التعارف أو لا يتم؟!

وقد رأينا من قبل كيف فتح صاحب الزهرة كل الأبواب، ولم يغلق منها شيئا، وترك باب الحوار على مصراعيه حول ما أثار من قضايا. وبالنسبة لأسباب الحب فقد أشار الى ما دعوناه التعليل الميتافيزيقي حين استعار أسطورة اغريقية عن المخلوق المدور الشكل (إيروس Eros)، كما أشار الى تأثير النجوم، وتأثير الغدد ونشاط المخيلة أمام مثير معيّن. وكل هذه التعليلات مقتبسة عن فلاسفة وأطباء يونان، على أن ابن داود اهتم

بالتعليل الأول فأتبعه بأبيات من الشعر الجاهلي والأموي، وبالحديث النبوي السابق، مما يعني أن المعنى المجرد للأسطورة له ركائز سابقة وأساسية في الوجدان العربي، ثم في العقيدة الاسلامية، كانت معروفة قبل عصر الترجمة عن اليونان، ثم زاد الأمر تفصيلا مع ترادف الدراسات، ونمو الملاحظة والتجربة بالنسبة للواقع المشاهد في حالات الحب. ان الحديث الشريف يحدد «الأرواح»، وكذلك فعل الشاعر في قوله:

تعلق روحي روحها قبل خلقنا ومن بعد ماكنا نطافا وفي المهد

فهل يعني هذا استبعاد «الصورة» تماما في قضية الحب؟ ان ذكر سبب لا يدل على أنه السبب الوحيد، بل قد يكون السبب الجوهري، أو السبب الأعمق غورا، ولكنه يحتاج الى مسالك تقود اليه قد تكون «الصورة» من بينها، أو هي بدايتها. ومهما يكن من أمر فقد أطلق ابن داود كافة الاحتمالات الغيبية والواقعية والمحتملة، وترك النتيجة معلقة، وقد أخضعت كل هذه الاحتمالات لمناقشة مستمرة بدأها ابن حزم، وجدير بنا أن نذكر أن نقطة الجذب القوية كانت ماثلة في اسطورة الايروس، التي تمخض الحوار حولها عن مصطلح جديد هو «المشاكلة»، أما بقية التعليلات فانها لم تحظ بمثل تلك العناية، وابن حزم يناقش هذا القول تحت عنوان: «الكلام في ماهية الحب»، وليس: سبب الحب أو علته، ولهذا سيلتوي بدلالة ما ردده ابن داود. يقول ابن حزم:

«وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب اليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها.

وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأبا يستدعي شكله، والمثل الى مثله ساكن،

وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد، والتنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد، والنزاع (١) فيما تشابه موجود فيما بيننا، فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار. كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الانسان فيسكن اليها، والله عز وجل يقول: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها) فجعل علة السكون أنها منه (٢)».

والحق أن مارفضه ابن حزم من اقتباس ابن داود عن بعض المتفلسفين، عاد فأخذ به وأقام عليه فكرته، كل ما هنالك أنه فسر كلام ابن داود تفسيرا ماديا مباشرا فسماه «الأكر المقسومة»، ولم يتكلم ابن داود عن أكر مقسومة، بل تحدث عن الروح المدورة الشكل، على هيئة الكرة (٣)، والتشبيه المادي للتقريب فحسب؛ فلم يكن الظاهرية ممن قال بالتصور المادي للروح أو النفس(٤)، وتجريد الأسطورة ينتهي الى القول بتكامل

---

(١) هكذا جاءت في النسخة التي بين أيدينا ، ونرجح أنها تحريف عن « النزوع » ليستقيم المعنى والسياق ، واذا اعتبر تشابه بمعنى «غمض» صح المعنى على ماهو عليه أيضا .

(٢) **طوق الحمامة** ص ٢١ .

(٣) النصف الأول من كتاب **الزهرة** ص ١٥ .

(٤) نالت «النفس» الانسانية ، اهتماماً متصلا لدى مفكري الاسلام من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة ، وقد استعملت مرادفه للروح ، وتعني : مبدأ الحياة في الكائن الحي ، ومبدأ الادراك والفكر وتعقل الأشياء . وربما فسرت النفس تفسيرا ماديا عند بعض المتكلمين الأوائل ، بتأثير الفلسفة الرواقية ، ورأي الذرين من مفكري اليونان ، فالنفس عندهم محددة بالجسم الذي توجد معه وفيه ، وهناك تصور مادي معتدل هو الأكثر انتشاراً في الفكر الاسلامي ، يرى أن النفس جسم نوراني سماوي لطيف الجوهر، على طبيعة ضوء الشمس ، تنفذ في الجسد نفاذ ماء الورد في جسم الورد . وهناك من رأى أن

الأنوثة والذكورة وحاجة كل منهما الى الآخر ليشعر بهذا الاكتمال، وهو ماأخذ به ابن حزم، وبه فسر الآية الكريمة، ولكن ابن داود أسرف على نفسه وتوغل في التفصيل حين ظن أن دلالة الأسطورة خاصة لكل فرد وليست عامة في تفسير التجاذب الغريزي بين الذكر والأنثى، فصياغته للعبارة تدل على اعتقاده بأن كل رجل هو النصف المكمل للمرأة التي أحب على الخصوص. ومع هذا فقد تجاوز ابن داود اسطورة الروح المدورة الشكل التي التوى بدلالتها العامة الى المستوى الخاص برجل وامرأة محددين، وراح يردد أقوالا لها طابع الشمول(٥)، وهي ذاتها الأقوال التي رددها ابن حزم من بعده، فابن داود هو أول من استشهد في هذا المقام — مقام الحب والعشق — بحديث (الأرواح جنود مجندة...) وعلل به التآلف والتنافر، هذا فضلا عن أنه أشار في مكان آخر الى أن بداية العلاقة بين

النفس هي الدم الخالص من الكدر والعفونات. ويقترب التصور اللامادي (أو الروحي) للنفس عند الأطباء الذين قالوا بأنها تأليف ونسبة بين العناصر التي يتركب منها العالم. أما الاتجاه الروحي الصريح فقد قال بأن النفس جوهر روحاني خالص، منفصل من البدن ومتمايز عنه في وجوده. وأصحاب هذا القول هم المقرون بسبق وجود النفس على البدن، وبقائها بعد فنائه. ومن بين من قال بهذا الرأي ابن حزم، وهناك استدلالات اسلامية كثيرة لهذا الرأي، وان تكن الفلسفة الأفلاطونية قد دعت اليه أيضا. والجانب المقبول من أسطورة الايروس ماتدل عليه من وحود سابق للروح على الوجود الدنيوي، ومن أن هذا الجوهر الروحي هو مناط الادراك، ومن ثم التعارف والتناكر. وهناك اختلاف آخر بين قول ابن داود وقول ابن حزم، فمع قولهما معا بأن الروح أو النفس مخلوقة محدثة، فان عبارة ابن داود التي يرددها عن أسطورة الايروس قد تعني أنها مخلوقة قبل الجسد الذي حلت فيه، في حين تجنب ابن حزم اثارة هذه القضية، وتكلم عن النفس من حيث الماهية (أصل عنصرها الرفيع). وسنرى أن ابن القيم سيتخذ موقفاً مختلفاً من القولين.

(٥) وقد نص الديلمي على القولين، فنسب الى أفلاطون قوله: ان الله تعالى خلق الأرواح (وليس كل روح) كهيئة الكرة، ثم قسمها بين الخلائق كلها،

المتحابين انما تتم «بالمشاكلة الطبيعية(٦)»، والمشاكلة تعني الموافقة(٧)، فدلالتها نفسية أكثر منها عضوية تدل على التشابه أو المثل، والموافقة بمعنى المشاكلة تكون في الطريقة والناحية والمذهب والخليقة.

وجدير بالذكر أن قضية أصل الحب أو تعليله قد تنفست في الدراسات التالية لابن حزم من خلال القول بالمشاكلة، وأهملت تماما حكاية الروح المدورة الشكل، أو الأكر المقسومة على حد تعبير ابن حزم، لوضوح تكوينها الأسطوري ومخالفتها للعقيدة الاسلامية في الروح وخلق الانسان، حين تعرف الأسطورة بسياقها التام أو تفسر بشكل حرفي لا يكتفي بالمغزى المجرد. وقد رفض ابن حزم فكرة ابن داود عن الروح المدورة، وأخذ عنه القول بالمشاكلة الطبيعية، بل ردد نفس المصطلح، دون أن يشير الى أنه مسبوق اليه. يقول في مجال رفضه لافتراض طرحه ونقضه وهو أن يكون حسن الصورة سببا للحب: «ومن الدليل على هذا أيضا أنك لا تجد اثنين يتحابان الآ وبينهما مشاكلة، واتفاق الصفات الطبيعية، لابد من هذا وان قل، وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة(٨)». ويضع ابن حزم هنا تحفظا طريفا، سيتحور الى اشكال فلسفي فقهي نجد أكثر من اجتهاد في الرد عليه. أما التحفظ فهو ما يشاهد من اعجاب عام بالجمال، فالمرأة الجميلة محبوبة غالبا، والمرأة القبيحة ليست تساويها حظا، فتفسير المحبة بالاتصال

وأسكن منها في بدن من شاء من خلقه، قال الديلمي: فعلى هذا يجب أن تكون المحبة انما هي تجاذب بعضها الى بعض. ثم ينسب الى بعضهم القول الآخر، وهو أن الله تعالى خلق روح المتحابين روحاً واحداً فشقهما نصفين وأسكنها بدنين، فاذا اشتق الشخصان حن الشق الى الشق.

انظر: **كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف** ص ٤١.

(٦) النصف الأول من كتاب **الزهرة** ص ٦٥.

(٧) **لسان العرب مادة** «شكل».

(٨) **طوق الحمامة** ص ٢٣.

بين النفوس المتشاكلة أو المتوافقة، واهمال الجمال الحسي، أي جمال الجسم، قد يصطدم بالمشاهد، وهنا يسارع ابن حزم بتقديم تفسير يرجع الى النفس أيضا:

«وأما العلة التي توقع الحب أبدا في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل الى التصاوير المتقنة، فهي اذا رأت بعضها تثبتت فيه، فان ميزت وراءها شيئا من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وان لم تميز وراءها شيئا من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هو الشهوة، وان للصورة لتوصيلا عجيبا بين أجزاء النفوس النائية (٩)».

هذا هو التحفظ، وبالتفرقة بين الحب والشهوة يبقى مبدأ المشاكلة الطبيعية صحيحا، وهنا تصبح الصورة ـ أو الشكل ـ مجرد موصل بين أجزاء النفوس، وتنتهي طاقتها أو قدرتها عند حد التوصيل، وعقب ذلك إما أن تكتشف النفس أن وراء الجمال ما يشاكلها فتتعلق به، وإما أن تكتشف ما يخالفها فتنصرف عنه، فإن أبت الآ التعلق به رغم هذه المخالفة، فإن الاشتهاء الجسدي دافعها وغايتها، وليس الحب بمعناه الرفيع.

أما الاشكال الذي ترتب على ذلك، أو تحور عنه، فانه يعتمد على المشاهدة أيضاً، وهو أننا كثيراً ما نجد محباً غير محبوب، يحبها ولا تحبه، أو تحبه ولا يحبها، أو يحبها أكثر مما تحبه، أو العكس أيضاً، والمفترض أن المشاكلة توافق بين طرفين، فكيف يمكن تفسير ذلك بما لا ينقض أصل مبدأ التجاذب والتوافق المشترك على قدر من المساواة؟

يطرح ابن حزم التساؤل ويجيب عنه:

«فإن قال قائل: لو كان هذا كذلك لكانت المحبة بينهما مستوية، اذ الجزءان مشتركان في الاتصال وحظهما واحد. فالجواب عن ذلك أن نقول:

---

(٩) السابق ص ٢٤ وانظر التعليق في هامش الصفحة.

هذه لعمري معارضة صحيحة، ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية، فلم تحسّ بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة. ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ماكان يشركها في المجاورة، طالبة له، قاصدة اليه، باحثة عنه، مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو أمكنها، كالمغنطيس والحديد ... وكالنار في الحجر، لا تبرز على قوة النار في الاتصال والاستدعاء لأجزائها حيث كانت الاّ بعد القدح، ومجاورة الجرمين بضغطهما واصطكاكهما، والاّ فهي كامنة في حجرها لا تبدو ولا تظهر(١٠)».

ومع طرافة المثل الذي ضربه ابن حزم، وصحة القول من حيث المبدأ أن بعض النفوس تكون مشغولة ببعض الأعراض، فيقوم ساتر زائف بينها وبين جوهرها الأصيل، ومن ثم لا تكتشف مسارها الصحيح الاّ بعد مجاهدة ــ ان استطاعت ــ فان ابن حزم اعتبر المحب دائما هو الذي عرف مشاكله الطبيعي، وحمل الخطأ على الآخر أي المحبوب، ولم يخطر له أنه من الجائز أن تكون الطبائع الأرضية قد داخلت المحب أصلا، ولهذا لم يتوافق معه محبوبه!! ولعل مصدر هذا التصور أن مراتب الحب ترتبط أساسا بالمحب وليس بالمحبوب، وحينئذ فان صفاء موقفه مفترض أصلا، والاّ ما استحق أن يوصف بصفة المحب.

وتصل قضية «المشاكلة» الى ابن الجوزي ــ صاحب ذم الهوى ــ فتدخل بتوسع فيما يرويه من حوار حول أسباب العشق، واذ يغيب رأي المؤلف فان توارد الروايات على المعنى، تحت عنوان: «ذكر كلام الاسلاميين في ذلك»، أي في ماهية العشق وحقيقته، يرينا كيف صار القول بالمشاكلة وجها اسلاميا مقبولا لفكرة الروح المقسومة في جسدين، وهو قول تؤيده الدراسات السيكولوجية الى حد بعيد. وقد ألقى المأمون

(١٠) السابق ص ٢٢، ٢٣.

سؤالا على جلسائه عن ماهية العشق. فقال يحيى بن أكثم: هو سوانح تسنح للمرء، فيهم بها قلبه، وتؤثرها نفسه. ولم يوافق ثمامة (١١) على هذا التعريف الغامض فقال: يايحيى أنت في مسائل الفقه أبصر منك بهذا، ونحن بهذا أحذق منك.

قال المأمون: فهات ماعندك.

فقال ثمامة: ياأمير المؤمنين، اذا امتزجت جواهر النفوس بوصل المشاكلة نتجت لمح نور ساطع تستضيء به بواصر العقل، و يتصور من ذلك اللمح نور خاص بالنفس متصل بجواهرها يسمى عشقا.

فقال له المأمون: هذا وأبيك الجواب (١٢).

بل تظهر «المشاكلة» في حوار سابق، طرفاه الرشيد والأصمعي، اذ قال الخليفة: فكرت في العشق مم هو، فلم أقف عليه، فصفه لي حتى أخاله جسما مجسما.

فقال الأصمعي: اذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح المتشابهة، ألهبت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لاشراقه طباع الحياة، و يتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس متصل بجوهريتها يسمى العشق (١٣).

وتختلط الأوراق في يد ابن الجوزي على نحو فريد، يذكرنا بتلك التعليلات المتداخلة التي لجأ اليها ابن داوذ من قبل، بل تمزج أسطورة الروح المقسومة بقول ابن حزم بالاتصال والانفصال بين النفوس، ولا ينسى

---

(١١) ثمامة بن أشرس النميري، من كبار المعتزلة، كان له اتصال بالرشيد والمأمون، وكان ذا نوادر وملح، ومن تلاميذه الجاحظ. **الاعلام** ٢/١٠٠.

(١٢) ذم الهوى ص ٢٩١ وهناك رواية اخرى لنفس الموقف رواها ابن الجوزي ايضا عن جعفر السراج.

(١٣) السابق ص ٢٩١، ٢٩٢ وقد اجاب ذو الرياستين اجابة قريبة من ذلك عن معنى الود انظر: ذم الهوى ص ٢٩٨.

أن ينسب القول لبعض الحكماء ـ على الاطلاق ـ ولعله قرأ اعتراض ابن حزم على صاحب الزهرة فتهرب من المواجهة، وجمع بين القولين، وترك لنا الخيار. يقول:

«وقد ذكر بعض الحكماء أنه لا يقع العشق الآ لمجانس، وأنه يضعف ويقوى على قدر التشاكل، واستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف).
قال: وقد كانت الأرواح موجودة قبل الأجسام، فمال الجنس الى الجنس، فلما افترقت في الأجساد بقى في كل نفس حب ماكان مقاربا لها، فاذا شاهدت النفس من نفس نوع موافقة مالت اليها، ظانة أنها هي التي كانت قرينتها، فان كان التشاكل في المعاني كانت صداقة ومودة، وان كان في معنى يتعلق بالصورة كان عشقا، وانما يوجد الملل والاعراض في بعض الناس لأن التجربة أبانت ارتفاع المجانسة والمناسبة... (١٤)».

فهذا القول المنسوب الى بعض الحكماء يعيد ماسبق نسبته الى ابن حزم، حتى التفرقة بين المحبة والشهوة ـ وان يكن قد وضع العشق مكانها ـ اعتمادا على التفرقة بين النفس والجسد، أو الصورة والمادة، وكذلك محاولة الاجابة على: لماذا لا يتساوى المحب والمحبوب في درجة المحبة، أو يحب من لا يحبه أصلا؟ ويكاد ابن الجوزي أن يلمس الجواب مرة أخرى بطريقة مختلفة لعلها أقرب الى واقع التجربة المشاهدة، والاعتراف بأثر الالف، واكتشاف التوافق ـ أو المشاكلة ـ أو عدمه من خلال المعايشة والتجريب عن كثب؛ فقد يتعرض الانسان لأسباب العشق فيعشق، فانه قد يرى الشخص فلا توجب رؤيته محبته فيديم النظر والمخالطة، فيقع فيما لم يكن في حسابه، كما قال الشاعر:

تولع بالعشق حتى عشق ... فلما استقل به لم يطق
رأى لجة ظنها موجة ... فلما تمكن منها غرق

(١٤) السابق ص ٢٩٧

وفي الناس من توجب له الرؤية نوع محبة، فيعرض عن المحبوب فيزول ذلك، فان داوم النظر نمت، كالجنة اذا زرعت، فانها ان أهملت يبست، وان سقيت نمت(١٥). فهنا اشارة واضحة الى مفعول الالف والعادة وتكرار المشاهدة وتسلط الفكرة الواحدة واحتضان الشعور الواحد دون اختباره، ولعل هذا يفسر لماذا كانت قصص العشق كثيرة بين أبناء العمومة في الزمن القديم، ولماذا تأخذ تجربة حب «بنت الجيران» مكانا واضحا في موقع «الحب الأول» لكثيرين في هذا العصر.

ويكتب ابن القيم بابا سخيا أكثر تركيزا وتفصيلا «في دواعي المحبة ومتعلقها» فيورد كافة الأقوال السابقة، ويناقشها، ويرفضها، ويضع البديل الذي يرتضيه العقل والشرع. في البداية يفرق ابن القيم بين داع يقوم بالمحب، وداع يقوم بالمحبوب، وداعي المحب قد يراد به الشعور الذي تتبعه الارادة والميل، أما الداعي القائم بالمحبوب فقد يراد به السبب الذي لأجله وجدت المحبة وتعلقت به، فما يخص المحبوب هو وصفه وجماله، وما يخص المحب هو شعوره بهذا الجمال، ومن ثم تتأكد العلاقة والملاءمة بين المحب والمحبوب. «فتى كان المحبوب في غاية الجمال، وشعور المحب بجماله أتم شعور، والمناسبة اسي بين الروحين قوية، فذلك الحب اللازم الدائم، وقد يكون الجمال في نفسه ناقصا، لكن هو في عين المحب كامل، فتكون قوة محبته بحسب ذلك الجمال عنده.(١٦)» ويستشهد ابن القيم بحديث نبوي: «اذا أراد أحدكم خطبة امرأة فلينظر الى ما يدعوه الى نكاحها فانه أحرى أن يؤدم بينهما»، والمفارقة الجديرة بالتأمل أنه يرى أن الحديث قد دعا الخاطب الى مشاهدة حسن وجمال المخطوبة، أي شكلها المادي، وجعل الارتياح الى هذا الشكل سبيلا الى المحبة، والمفارقة أنه يربط الارتياح الى الشكل بالتوافق الروحي؛ «فان التناسب الذي بين الأرواح من أقوى أسباب المحبة».

---

(١٥) السابق ص ٣٠٢

(١٦) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٦٦

وتظهر «المشاكلة» حين يعرض لدرجة المحبة ومناسبتها ، فالتناسب الأصلي هو اتفاق أخلاق وتشاكل أرواح وشوق كل نفس الى مشاكلها «فان شبه الشيء ينجذب اليه بالطبع، فتكون الروحان متشاكلتين في أصل الخلقة، فتنجذب كل منهما الى الأخرى بالطبع»، وقد يكون التناسب عارضا ـ وليس أصليا ـ بسبب المجاورة أو الاشتراك في أمر من الأمور، فاذا كانت المحبة بسبب المشاكلة ـ أي أصلية ـ ثبتت وتمكنت ولم يزلها الآ مانع أقوى من السبب، واذا كانت محبة لغرض ـ أي عرضية، فانها تزول مع انقضائه.

ويصل ابن القيم بالمشاكلة الى الذروة، حين يجعل من ذات المحب والمحبوب شيئا واحدا هو المحب نفسه، أما الحب ـ بهذا التصور «فحقيقته أنه مرآة يبصر فيها المحب طباعه ورقته في صورة محبوبه، ففي الحقيقة لم يحب الآ نفسه وطباعه ومشاكله(١٧)» فهذا هو الحب الصادر عن مناسبة أصلية، أي موافقة في أصل الخلقة، أما الحب الصادر عن مناسبة عارضة كالمجاورة أو الاشتراك في أمر من الأمور فانه محكوم بظروفه الطارئة، ولا يرقى الى هذه الدرجة من توحد الشعور. واذ يذكر الاشكال الذي أوردناه سابقا عن عدم اطراد التناسب والتوافق بين المحب والمحبوب، يورد جواب ابن حزم أن العشق اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة(١٨)، ثم يورد ماسبق اليه ابن داود عن الأرواح المقسومة، ويوافق ابن حزم، ويرفض مانقله ابن داود، الذي لم يصرح باسمه. يقول:

«وهذا الجواب مبني على الأصل الفاسد الذي أصله هؤلاء أن الأرواح موجودة قبل الأجساد، وأنها كانت متعارفة متجاورة هناك، تتلاقى وتتعارف. وهذا خطأ. بل الصحيح الذي دل عليه الشرع والعقل أن الأرواح مخلوقة مع الأجساد، وأن الملك الموكل بنفخ الروح في الجسد ينفخ

(١٧) السابق ص ٦٧ ـ ٧٠

(١٨) السابق ص ٧٤

فيه الروح اذا مضى على النطفة أربعة أشهر ودخلت في الخامس، وذلك أول حدوث الروح فيه. ومن قال إنها مخلوقة قبل ذلك فقد غلط، وأقبح منه قول من قال: انها قديمة، أو توقف في ذلك(١٩))». ومن هذا نعلم أن ابن القيم حين يعلل المناسبة الأصلية بأنها تكون بين الروحين المتشاكلتين في أصل الخلقة، فانه يشير الى ما فطرت عليه الروح كما خلقها الله، دون أن تتضمن الاشارة الى «أصل الخلقة» أي دلالة زمنية، تعني الوجود السابق للأجسام.

وفي ختام هذه الفقرة نذكر أن القول بالمشاكلة سببا بعيدا أو قريبا للحب يبقى اجتهادا عربيا أصيلا صائبا، له ما يؤيده من آيات القرآن الكريم وحديث الرسول، وله ما يصوبه من النظريات النفسية والمشاهدات الواقعية. وان احتاج الى مزيد من التوضيح والتفصيل، فقد تكون الموافقة عن تشابه في الطباع أو الشكل، وقد تكون عن تضاد في بعض الطباع أو اللون أو الشكل، وهذا أمر لا يمكن حسابه بدقة، لأنه لا ينفرد بايجاد الأثر الجذاب الذي يحدثه المحب في المحبوب أو العكس. ان هناك سلسلة من الدوافع والعوامل المركبة، تتبادل الحركة بين المحب والمحبوب، فيتداخل الصوت والصدى، ويمتزج الواقع بالمتخيل، لتتولد هذه العاطفة، عاطفة الحب، التي يصفها الأصمعي في اقتباس سابق بأنها مثل لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لاشراقه طباع الحياة. فتأمل معي الجمع العجيب بين استضاءة العقل واشراقة طباع الحياة!! وتوقف بصفة خاصة عند «طباع» الحياة، وكيف زاد عقل الحياة نورا بالحب، وكيف أشرقت طباع الحياة بالحب، أي استكملت معناها، واستوفت طبيعتها، فأعطت أبهى مافيها وأشده فتنة وانسجاما مع فطرتها.

---

(١٩) السابق ص ٧٦، ٧٧

مصطلحات الحب :

اهتمت الدراسات العربية بالكلمات ذات الطابع الوصفي، التي تدل على حالة أو درجة من حالات الحب ودرجاته، وراح بعض تلك الدراسات يتقصى الدلالة المعجمية، ويحاول جاهدا أن يربط بينها وبين الدلالة الاصطلاحية التي اكتسبتها الكلمة من دورانها مع قرائن ملازمة واستعمالها استعمالا خاصا. وهذا سلوك لغوي مشروع دون أن نقول بحتمية التلازم بين المعنى العام والجذر الأساسي للكلمة، فلا شك أن الدلالات المعجمية لكلمة ما، هي في ذاتها تاريخ لهذه الكلمة، وكشف عن أطوارها وتقلباتها، وليس بمستبعد أن نلمح في هذه الأطوار والتقلبات معاني مشتركة أو متأثرة، بل ان هذا كثيرا ما يحدث، كما أنه ليس بعجيب مطلقا أن تتعدد هذه الكلمات الاصطلاحية عن حالات الحب ودرجاته مادمنا ازاء عاطفة خاصة، ذاتية الطابع، من الصعب تحديد ملامحها واخضاعها للتحليل القطعي. ولكن المثير للفكر حقا هو أن بعض من اهتم بدراسة هذا الجانب لم يكتف برصد نقطة البداية ونقطة النهاية المحتملتين في علاقة عاطفية بين متحابين، أو عاشقين، ولكنه راح يتصور هذه العلاقة في اطار من التصاعد المستمر وفق نظام وترتيب، وكأنها عاطفة محكومة بالارادة، وتنمو بناء على تصور سابق أو قوانين ملزمة. قد نوافق على أن أول الحب النظر أو السماع، أو السماع والنظر، ولكن من يضمن كيف تصير الأمور أو تسير بعد هذه البداية التي لاتخلو من شك أيضا ؟! وسنكتشف بعد ذلك أن «سلم التصاعد العاطفي» ـ ان صحت التسمية ـ غير متفق عليه، وهذا يؤكد خصوصية التجربة وتمردها على أي اطار مفرغ يعدّ لها سلفا لكي تتشكل فيه بالحتم والضرورة، هذا فضلا عن أن المعنى المعجمي للكلمة ـ وهو ضوء لايمكن تجاهله ـ لايعين على ترتيب هذه الأطوار ترتيبا تصاعديا، وكل ما يمكن أن يوحي به وجود بعض التمايز أو الاختلاف في

المستوى الأخلاقي الذي قامت عليه علاقة المحب والمحبوب، وتقريب درجة الاهتمام أو الاندماج في التجربة، دون أن يعني ذلك أنه قد اجتاز المراحل الدنيا على الترتيب المفترض أو المفروض.

وأول من تعرض لمصطلحات الحب ورسم ترتيبا لسلم التصاعد العاطفي هو محمد بن داود، وسنعرض الآن عبارته بنصها، ولكننا ننبه الى جمله الاعتراضية التي يصف بها بعض المصطلحات ويمنحها درجتها من هذا السلم بموجب هذا الوصف، كما ننبه الى مافي تصوره من تأثر لايخفي بمراتب التصوف، وكيف يقطع السالك الطريق مبتدئا بالسماع والنظر، ومنتهيا بالفناء في ذات المحبوب جل جلاله.

يقول ابن داود :

فأول ما يتولد عن النظر والسماع الاستحسان، ثم يقوى فيصير مودة، ثم تقوى المودة فتصير محبة، ثم تقوى المحبة فتصير خلة، والخلة بين الآدميين أن تكون محبة أحدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت السرائر بينه وبينه فصار متخللا لسرائره ومطلعا على ضمائره، ويقال ان الخلة بين الآدميين مأخوذة من تخلل المودة بين اللحم والعظم، واختلاطها بالمخ والدم. ثم تقوى الخلة فتوجب الهوى، والهوى اسم لانحطاط المحب في محاب المحبوب، وفي التوصل اليه بغير تمالك ولا ترتيب. ثم تقوى الحال فيصير عشقا، والعاشق يمنعه من سرعة الانحطاط في هوى معشوقه اشفاقه عليه وضنه به، حتى أن ابقاءه عليه ليدعوه الى مخالفته وترك الاقبال عليه، فمن الناس من يتوهم لهذه العلة أن الهوى أتم من العشق، وليس الأمر كذلك. ثم يزداد العشق فيصير تتيما، وهو أن تصير حال المعشوق مستوفية للعاشق، فلا يكون فيه معها فضل لغيرها، ولا يزيد بقياسه شيئا الآ وجدته متكاملا فيها (٢٠).

هكذا رتب ابن داود سلم التصاعد العاطفي في سبع درجات، ليس

---

(٢٠) النصف الاول من كتاب **الزهرة** ص ١٩، ٢٠

منها النظر أو السماع، اذ هما سبب وليسا نتيجة، أما الدرجات السبع فتتوالى على النحو الآتي :

الاستحسان ــ المودة ــ المحبة ــ الخلة ــ الهوى ــ العشق ــ التتيم.

ويمضي ابن الجوزي في هذه الدرجات السبع على ترتيبها، غير أنه يضيف في أعلى السلم درجة ثامنة، اذ «يزيد التتيم فيصير ولهاً، والوله الخروج عن حد الترتيب، والتعطل عن أحوال التميز(٢١)» غير أنه في الموضع نفسه، وبعد أن يلقي برأيه، يذكر قولا لبعض العلماء يتدرج فيه من الميل الى المحبوب، فالمودة، ثم الخلة، ثم الصبابة، ثم العشق، وهو أعلى ضروب المحبة، وبذلك اختصرت مراتب العشق الى خمس درجات تبدأ بالميل وتنتهي بالعشق، وأخذت الصبابة درجة لم يسبق التنويه بها، ومعناها : رقة الشوق يولدها الألفة ويبعثها الاشفاق ويهيجها الذكر، ولهذا اعتبرت ارهاصا بأعلى المراتب، وهي العشق.

ويعالج أحمد بن سليمان الكسائي قضية المصطلحات تحت عنوان : «تفاوت درجات الحب (٢٢)»، وعلى الرغم من أن العنوان لايحمل معنى حتمية الترتيب، فإن أوصافه الملحقة بالمصطلح تعني ذلك بوضوح، وأول درجات الحب عنده المقة : وهي ابتداء الملاحظة والممازحة، ولهذا قال بعض الحكماء : اياك وغمزة المزاح فان فيها الموت المتاح، وأنشدوا :

مازحته فاصطادني والحب أوله المزاح
واخجلتا من نومة قد كاد يفضحنا الصباح

أما المودة فهي أعلى درجة من الأول لأنها ميل الطبع بالبعضية، وأما علو المحبة على الخلة فلأن المحبة تكون من غير مكافأة، والخلة لا تكون الآ مجازاة. وينقل عن الشيخ الامام الدامغاني أنه فرق بين الخلة والمحبة من أوجه، منها أن الخلة حال من هو بعدُ في الطريق يطلب خليله، والمحبة

---

(٢١) ذم الهوى ص ٢٩٣.

(٢٢) روضة العاشق ونزهة الوامق «مخطوط» من ورقة رقم ١٠ الى رقم ١٨.

حال من قد وصل الى محبوبه. ثم يأتي الشوق وهو ارادة رؤية الحبيب على قلة الصبر، ولهذا قيل: الشوق يقع على الرؤية، والمحبة تقع على الذات. أما العشق فهو مجاوزة الحد في المحبة، ولا يجوز أن يطلق ذلك الآ على المخلوق لاغير، دون القديم اذ يستحيل أن يوصف القديم بأنه يجاوز الحد. أما الهوى فانه يجمع هذه الأشياء كلها، فهي له كالأنواع للجنس، وانما سمي بذلك لطلب العلو والشرف، لأن الهوى من أعلى الدرجات وأسمى المنازل.

وبصرف النظر عن موقف الكسائي من «الترتيب» وهل يدل كلامه عليه، أو أنه يصف حالات تعبر عن مواقف منفصلة، وليست متدرجة بالضرورة، فان عباراته جديرة بالتأمل، فهو أول من جعل المزاح بداية للحب، وهو تصور بشري طبيعي ومشاهد، ويتوافق وجعل الحب شارة من شارات الظرف ونوعا من لباقة السلوك الاجتماعي، ولكنه ــ رغم هذه البداية ــ يتأثر بمراتب الموقف الصوفي وتطلعاته، ومن هنا صار الشوق عنده في درجة أعلى من المحبة، لأن الشوق ينصرف الى الرؤية، في حين أن المحبة تقع على الذات، وهذا تصور صوفي صريح، ولا علاقة له بحب الرجل للمرأة أو حب المرأة للرجل، اذ قد يكون والحالة هذه العكس هو الوارد، فالاشتياق للرؤية مقدمة لتمكن المحبة من القلب، واذا تمكنت المحبة فانها لن تقنع بالرؤية، بل ستطلب درجة أعلى من التواصل بين المحبين. وهذا بخلاف التصوف حيث يصير شهود الحضرة الالهية غاية الغايات، وهوى السالكين، فلا عجب أن يكون الهوى غاية المطاف عند هذا الباحث.

أما ابن القيم فانه يذكر للمحبة خمسين اسما، لايرتبها، ويشرح أهمها شرحاً لغويا واصطلاحيا دون أن يعني بالجانب التصاعدي في علاقة بعضها ببعض (٢٣).

---

(٢٣) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٦ ــ ٥٣.

ونترك أصحاب دراسات الحب ــ واجتهاداتهم لاتخرج عما قدمنا ــ الى واحد من اللغويين، وهو الثعالبي، الذي يجمل القول في عبارات قصيرة تحت عنوان: «في ترتيب الحب وتفصيله» فيقدم لنا أحد عشر مصطلحا، يرتبها ترتيباً تصاعديا في سلم من احدى عشرة درجة، والطريف حقا أن أدنى درجات الحب عنده هي أعلى درجاته عند الكسائي، فأول مراتب الحب الهوى، ثم العلاقة، وهي الحب اللازم للقلب، ثم الكلف وهو شدة الحب، ثم العشق وهو اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه الحب، ثم الشعف وهو احراق الحب القلب مع لذة يجدها، ثم الشغف وهو أن يبلغ الحب شغاف القلب، وهي جلدة دونه، ثم الجوى وهو الهوى الباطن، ثم التيم وهو أن يستعبده الحب، ومنه: رجل متيم، ثم التبل وهو أن يسقمه الهوى، ومنه: رجل متبول. ثم التدليه وهو ذهاب العقل من الهوى، ومنه: رجل مدله، ثم الهيوم، وهو أن يذهب على وجهه لغلبة الهوى عليه، ومنه: رجل هائم (٢٤).

ونحسب أن باستطاعتنا اجمال الأمر فيما يأتي: لقد انعكس اهتمام الفكر العربي بالحب على اختيار أسماء فيها معنى الوصف لحالة أو درجة من درجاته، اختصرها البعض في خمس وارتفع بها البعض الى خمسين (٢٥)، ولكنها على الحالين قادرة على اشتمال مختلف أطوار تلك العلاقة وما يكتنفها من مشاعر نفسية واضطرابات سلوكية بشكل عام، وتصور البعض أن مراتب الحب لا تعني مجرد وصف لحالة، وانما هي وصف لحالة متولدة عن حالة سابقة ومؤدية لحالة لاحقة، فالبدء بالنظر ينتهي بالتتيم، أو بالعشق، أو بالهوى، على أقوال، وهذا يعني أنه لا اتفاق على تتابع الدرجات، كما لا اتفاق على وصف حالات الحب منفصلة، ولعل

---

(٢٤) فقه اللغة وسر العربية ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢٥) قال ابن القيم ان للحب أكثر من ستين اسما ولكنه لم يفصل غير خمسين، ويتحرك كلامه بين اعتبار الترادف في المعنى، والتخالف وهو الاصوب.

مرجع هذا الاضطراب هو اعتماد البعض على تفسير الأصل اللغوي، واعتماد آخرين على الاستعمال الشعري، ومراقبة غيرهم للايحاء الصوفي وبذلك كله تداخلت الدلالات، واضطربت الدرجات بين أدنى السلم وأعلاه.

من هنا لامناص من محاولة غوص في بعض المعاجم حول أشهر هذه الاصطلاحات، لعلها تنير الجانب الخفي في دلالاتها التاريخية، مع علمنا بأن المعجم العربي لم يرتب الى اليوم ــ مع الأسف الشديد ــ ترتيبا تاريخيا، ومن ثم لايحق لنا أن نجزم بأطوار المعنى، كما لانجزم بأساسيته أو هامشيته، مكتفين بالنظرة المستعرضة لمادة الكلمة وتقلباتها بشكل عام. ولقد بذل ابن القيم جهدا واضحا في هذا المجال، ولكننا نفضل أن نعتمد على معجم أساسي أصيل، وهو «لسان العرب» وننبه الى أن بعضا من اصطلاحات الحب تحمل معنى الشيء وضده، وتشيع فيها ظواهر أخرى غير ذلك تحتاج الى قدر من التأمل الهادىء:

الحب: من معانيه السعيدة: أنه نقيض البغض، والحب: الزرع، وحبب الأسنان تنضدها، وما جرى عليها من الماء كقطع القوارير، فالمحبة ــ على هذا ــ الصفاء. وحبة الشيء لبابه وخالصة، وحبة القلب: سويداؤه، والاحباب: البرء من كل مرض. والحباب: الطل على الشجر يصبح عليه، والحب ــ بالكسر: القرط، والتحبب: أول الريّ... وعلى عكس ذلك نجد: أحب البعير بمعنى برك، والاحباب في الابل كالحران في الخيل، وأحب البعير أصابة كسر أو مرض فلم يبرح مكانه حتى يبرأ أو يموت. وحب. بالضم ــ اذا أتعب، والحباب ــ بالضم ــ الحية، والحباب ــ بالفتح ــ ما يعلو الماء عند المطر الشديد، وعلى هذا ــ كما يقول ابن القيم ــ المحبة غليان القلب وثورانه عند الاهتياج الى لقاء المحبوب.

الصبابة: من صبب، وصب الماء سكبه وأراقه، والصبة ــ بالضم ــ بقية الماء واللبن وغيرهما تبقى في الاناء، وهي الجماعة من الناس أو الغنم. والصبابة: البقية اليسيرة تبقى في الاناء من الشرب، وتوصف الحية بها، وفي الحديث: (لتعودن فيها أساود صبا ...) قال الزهري، وهو راوي الحديث: هو من الصب، والحية اذا أرادت النهش ارتفعت ثم صبت على الملدوغ. والصبيب الدم وعصارة العندم والسناء الذي يختضب به كالحناء. والصبابة الشوق، وقيل رقته وحرارته، فأنا صب عاشق مشتاق، والأنثى صبة. وصبصب الشيء: محقة وأذهبه، وصب الرجل ــ بالضم ــ اذا محق والتصبصب: شدة الخلاف والجرأة، وتصبصب القوم: تفرقوا. فليس في مادة هذه الكلمة معنى سعيد.

الهوى: هوى النفس، وهو العشق ــ كما يقول ابن سيده ــ و يكون في مداخل الخير والشر، فالهوى محبة الانسان الشيء وغلبته على قلبه، ومتى تكلم بالهوى مطلقا لم يكن الآ مذموما حتى ينعت بما يخرج معناه كقولهم: هوى حسن. واستهوته: استهامته وحيرته. والهواء ــ بالمد ــ الجو مابين السماء والأرض، والهواء الجبان لأنه لا قلب له، وهوى يهوى: سقط سقوطا.

العلاقة: مأخوذة من مادة «علق» بمعنى نشب فيه، وكل شيء وقع موقعه فقد علق معالقة، وأعلق الجابل: علق الصيد في حبالته. والعلاقة: الحب والهوى الملازم للقلب، والعلاقة: ما يُتبلغ به من العيش، والعلقة ــ بالسكون ــ مايمسك النفس من الطعام.

الجوى: وليس لهذه الكلمة معنى سعيد، فالجوى: داء الجوف، وشدة الوجد من عشق أو حزن، وجوى الأرض واجتواها: لم توافقه، واجتويت البلد: اذا كرهت المقام فيه وان كنت في نعمة. وقال ابن سيده: الهوى الجوى الباطن، والسل، وتطاول المرض.

الخلة : من معانيها السعيدة: كل نبت حلو، مما له أصل في الأرض يبقى عصمة للنعم اذا أجدبت السنة، والخلة: الصداقة المختصة ليس فيها خلل، تكون في عفاف الحب ودعارته، تخللت القلب فصارت خلاله أي في باطنه، والخليل: المحب الذي ليس في محبته خلل. وعلى العكس من ذلك نجد من معانيها الخلل، والوهن. والخلة ــ بالفتح ــ الحاجة والفقر والخصْلة (حسنة أو سيئة)، وخل جسمه: هزل، والخل: الثوب البالي اذا رأيت فيه طرقا.

الكلف : وليس لهذه الكلمة معنى سعيد، فالكلف شيء يعلو الوجه كالسمسم، وتكلف: تغير، والكلفة ــ بضم الكاف ــ حمرة كدرة تعلو الوجه، أو تغير لون البشرة. والكلف: الولوع بالشيء مع شغل قلب ومشقة. وتكلفت الشيء: تجشمته على مشقة، وعلى خلاف عادتك، وكلف بها: أحبها!!

العشق : فرط الحب، وقيل: عجب المحب بالمحبوب، يكون في عفاف الحب ودعارته. ومن معانيه غير السعيدة أن العشقة شجرة تخضر ثم تدق وتصفر، وقال ابن الأعرابي: العشقة اللبلابة ، تخضر وتصفر وتعلق بالذي يليها من الأشجار، وسمى العاشق عاشقا لأنه يذبل من شدة الهوى، كما تذبل العشقة اذا قطعت. و يقرر ابن القيم أن العشق أمر أسماء الحب وأخبثها، وكانت العرب تستر اسمه وتكني عنه، فلا تكاد تجده في شعرهم القديم، وانما أولع به المتأخرون. واذا صحّ أن «تجاوز المقدار» في الحب ينم على سعادة، فان العشق بمعنى الحب المفرط يكون المعنى الوحيد السعيد لهذه الكلمة الذائعة في الشعر والأدب بشكل عام.

الشعف : شعفة كل شيء أعلاه، وشعفة الجبل رأسه، والشعف شدة الحب. قال الأزهري: ماعلمت أحدا جعل للقلب شعفة غير

الليث، والحب الشديد يتمكن من سواد القلب لا من طرفه. ومع هذا الاعتراض فقد فسر معنى: شعف بفلان: أي ارتفع حبه الى أعلى المواضع من قلبه. ومن المعاني غير السعيدة لهذه الكلمة تعريفهم الشعف في مجال الحب، فهو احراق الحب القلب مع لذة يجدها، كما أن البعير ــ والتشبيه مهم جدا ــ اذا هنيء بالقطران يجد له لذة مع حرقة. والمشعوف: الذاهب القلب، وأهل هجر يقولون للمجنون: مشعوف، وشعفه المرض اذا أذابه. والشعفة ــ بالسكون ــ المطرة الهينة، وفي المثل ــ وتأمل معي نص المثل ومضربه ــ: «ماتنفع الشعفة في الوادي الرغب»، يضرب مثلا للذي يعطيك قليلا لايقع منك موقعا، ولا يسد مسدا.

الشغف :وهي تتبادل الموقع مع الكلمة السابقة، وقد قريء بها قوله تعالى في سورة يوسف: (قد شغفها حبا) والشغاف: غلاف القلب، أو حبة القلب وسويداؤه، وروي الأصمعي أن الشغاف داء في القلب اذا اتصل بالطحال قتل صاحبه. والشُّغاف ــ بالضم ــ داء يأخذ تحت الشراسيف من الشق الأيمن. وشغف ــ بالكسر: قلق.

التيم : أن يستعبده الهوى، وهو ذهاب العقل من الهوى، وذهاب العقل وفساده، والمتيم: المضلل، ومنه قيل للفلاة تيماء، وقال الأصمعي: التيماء: التي لانبات بها من الأرضين. وقال ابن الاعرابي: تام اذا عشق، وتام اذا تخلى من الناس. والتيمة ــ بالكسر ــ الشاة تذبح في المجاعة، والاتيام أن تذبح الابل والغنم بغير علة!! وفي كل ماسبق لانجد معنى سعيداً لهذه الكلمة.

التبل : رجل متبول: أي أسقمه الهوى، وقلب متبول: اذا غلبه الحب وهيمه. وتبله الحب وأتبله: أسقمه وأفسده، وتبله تبلا: ذهب بعقله. والتبل ــ بالسكون ــ العداوة والحقد، وأصل التبل: الترة

والذحل، وتبلهم الدهر وأتبلهم: أفناهم وهذه الكلمة تشارك سابقتها في غياب المعنى السعيد.

الدلة : ذهاب الفؤاد من هم أو نحوه، كما يدله عقل الانسان من عشق أو غيره، والمرأة تدله على ولدها: اذا فقدته، ودله الرجل: تحير. والمدله: الذي لا يحفظ ما فعل، ولا مافعل به. والتدله: ذهاب العقل من الهوى. وذهب دمه دلها ــ بالتسكين ــ أي هدرا. ورجل داله ودالهة: ضعيف النفس.

الهيام : كالجنون، أو كالجنون من العشق، وهو يشارك التيم والتبل والدله في انعدام الايحاء السعيد، وتأكيد معنى السقم والحيرة، فهامت الناقة: ذهبت على وجهها، والهيام: جنون يأخذ البعير حتى يهلك، والهائم: المتحير، والهيّام ــ بتشديد الياء ــ العشاق والموسوسون. والهيام : أشد العطش، وهو حمى الابل، والهَيام ــ بالفتح ــ تراب يخالطه رمل ينشف الماء نشفا.

نكتفي بهذه الأربعة عشر مصطلحا التي نرى أنها الأكثر شيوعا في التعبير عن عاطفة الحب، وهي على أية حال ليست مترادفة، فالفارق بين درجة وأخرى واضح لاشك فيه، ولكن ترتيبها في سلم صاعد هو المشكلة التي لم تحسم، ولانظن أن حسمها أمر ميسور، لتداخل الدلالات، وغياب تاريخ الكلمات، وخضوع الشعور للاحساس الشخصي بالمعاناة. ولكن ما نريد أن نلفت اليه الانتباه، إذ هو من مفهوم الحب عند العرب، وليس لنا أن ننكره مادام يلازم الدلالة الأصلية في الحب، ويدور معها في كل المرادف والمشترك في جزء من الدلالة تقريبا، أن الحب نوع من التغير ليس بالمحمود، إنه سقم، ومرض، وحيرة، وضلال، وربما يؤدى الى الموت، ومّا هو شر من الموت كالجنون. في بعض المصطلحات يتصارع المعنيان في تاريخ الكلمة كالحب مثلا، فنجد «الصفاء» و «البرء من كل مرض» و «اللباب» ثم نجد الكسر والتعب والكدرة أو الغليان. ولكن هذا الصراع بين المعنيين: السعيد والشقي، لانكاد نجده في غير الحب والخلة والشعف.

وما عدا ذلك فالمعنى الشقي يلازم مادة الكلمة في أصلها وأطوارها، وفي ذلك ما فيه من سيادة طابع الحزن والمرض والخروج على السوية الانسانية. وهذا بدوره يعبر عن حالة الارتياب والتوجس وتوقع الشر التي يضمرها القوم تجاه هذه العاطفة. ويمكن — من جانب آخر — أن نجد قدرا من القسوة وان تكن قسوة الاشتياق، والتعرض للهلك، وكأن المحب يعيش على برزخ بين عالمين؛ فالصب: المحق، والصبابة: البقية اليسيرة. وعلق: نشب فيه، والعلقة: ما يمسك النفس من الطعام. والشعف — كحالة حب — فيه لذة الألم، كالبعير اذا هنيء بالقطران. والهيام — بالفتح — تراب يخالطه رمل ينشف الماء نشفا، فلا يختلف هذا المعنى عن قولهم: ماتنفع الشعفة في الوادي الرغب؛ يضربونه مثلا للذي يعطيك قليلا لايقع منك موقعا ولا يسد مسداً!! فاذا أضيف هذا كله الى معاني المحق والفناء والجنون رأينا جانبا من الطبيعة الانفعالية للجنس العربي، ورأينا أثرا للتركيب القبلي للمجتمع العربي حيث لا يؤمن جانب الحب في اثارة الحرب وتجديد العداوات، ورأينا من ثم تعليلا لموقف هذا المجتمع الذي يعيش الحب سرا، و يعارضه علانية، و يذيع عنه قالة السوء. ومما يلفت النظر حقا و يؤلم كثيرا أنه ليس هناك كلمة تدل بذاتها على الحب السعيد، على حالة من التوافق بين الحبيبين، أو على مشاعر الصفاء الروحي والاعتدال المزاجي والراحة النفسية التي يكتسبها المحبان اذا رضي كل منهما ود صاحبه وأحسّ بالتوحد العاطفي معه. وليس من حقنا أن نزعم أن مثل هذه الحالة لم يكن لها وجود، ان قصصا وأخبارا لاتحصى تؤكد وجود الحب السعيد، ولكن المجتمع — بشكل عام — نظر الى هذا الحب السعيد على أنه ليس النغمة السائدة، أو ليس مأمونا، وليس من طبيعة الحب، فلا نعجب أن نجد حالات التوافق العاطفي كثيرا ما لاتنتهي بنهايات سعيدة، بل يقتحمها « هادم اللذات ومفرق الجماعات » الذي قد يكون الموت، أو الجنون حبا، أو غير ذلك من آفات الحياة، بل نجد العاشقين يؤمنان في قرارتها أنه لادوام لحبهما، وأنهما يعيشان مرحلة مؤقته، مجرد «تغير» غير طبيعي، لابد أن يعقبه مرض أو

كسر أو محق من نوع ما، الحب مجرد قطرة ماء في صحراء ظامئة، أو صبابة يسيرة من شراب، أما المحبان فهما الأرض التي تنشف الماء نشفا وتطلب المزيد، ولا مزيد.

علامات الحب:

ويستمر الحوار منبثقا من هذه العناوين الرئيسية التي حددها ابن داود، أو أضافها ابن حزم من بعده، ويتراجع تأثير الجاحظ في الكلام عن علامات الحب وآفاته وعوائقه، حيث حصر اهتمامه في جوانب أخرى أكثر اتصالا بالجنس والحب الشاذ، في حين يتحرك الوشاء ــ مثلا ــ نحو البؤرة الرئيسية للمنظور العربي للحب، وهو مزجه بالعقيدة الدينية، أو على الأقل تجنب الزاوية التي بها يصير الحب خروجا صريحا على الآداب الدينية، فيروى قصص الزهاد العشاق، وأصحاب العفة من الشعراء والعلماء. أما ابن حزم فانه يتوسع في «باب علامات الحب» وقد أعطاه ابن داود اهتماما واضحا اعتمادا على المختارات الشعرية، أما ابن حزم فانه اختط لنفسه سبيلا مختلفة، فادمان النظر أول علامات الحب عنده، ثم الاقبال بالحديث على المحبوب، وموافقته في كل ما يقوله وان يكن محالا، والاسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه، وتعمد الدنو منه، ومن هذه العلامات بهت يقع، وروعة تبدو على المحب عند رؤية من يحب فجأة، وطلوعه بغتة، واضطراب يبدو على المحب عند رؤية من يشبه محبوبه، أو عند سماع اسمه فجأة. ومنها التضايق في المكان الواسع، والمجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما، وكثرة الغمز الخفي، والميل بالاتكاء، وتعمد لمس اليد عند المحادثة، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة، وشرب فضلة ما أبقى المحبوب في الاناء، وتحرى المكان الذي يقابله فيه، والرغبة في ترديد اسمه، وتتبع أخباره، والميل الى الوحدة والأنس بالانفراد، فضلا عن السهر ونحول الجسم، والقلق، والبكاء، واظهار المحبة لأهل المحبوب وكل من يتصل به من الأقربين.

هذه علامات يختلط فيها الحسي بالنفسي، أما العلامات النفسية الخالصة فتتبدى في رغبة المحب أن يبدي محاسنه و يرغّب في نفسه، فيجود بما لم يكن ممكنا من قبل، و يظهر الميل الى الانبساط الزائد، كما قد يقع عكس ذلك مما قد يفسر ظاهريا على أنه نوع من العناد أو التباغض وانعدام الموافقة ـ أو المشاكلة ـ كالمخالفة في الرأي تعمدا، وتسقط الأخطاء، وتأول الكلام على غير معناه، و« كل هذه تجربة ليبدو ما يعتقده كل واحد منهما في صاحبة. والفرق بين هذا و بين حقيقة الهجرة والمضادة المتولدة من الشحناء والتشاجر سرعة الرضا: فانك بينما ترى المحبين قد بلغا الغاية من الاختلاف الذي لا يقدر .. لا تلبث أن تراهما قد عادا الى أجمل الصحبة، وأهدرت المعاتبة، وسقط الخلاف، وانصرفا في ذلك الحين بعينه الى المضاحكة والمداعبة (٢٦) ».

هذه بعض علامات الحب كما جاءت في «طوق الحمامة »، وهي أكثر تفصيلا مما ذكرنا، كما أنها تفترق حسب طبيعة العلاقة بين المحب والمحبوب، فهناك فرق بين حب سعيد، وحب قلق، أو يتهدده الجفاء أو الوشاة الخ. وحين نتذكر ما كتبه ابن داود عن علامات الحب، لن يكون الفرق ماثلا في آثار البيئة الصحراوية فحسب، ومن الحق أن ابن داود كان بغداديا، وكانت بغداد أكثر عمرانا وزهوا من قرطبة، أو غيرها من جهات الأندلس، ولكن ارتكازه على التراث (وهو ما رفضه ابن حزم تماما وأحل مكانه التجربة الشخصية والمشاهدة) جعله أكثر التزاما بطبيعة التراث، فكانت علامات الحب عنده تتحرك بين التشوق بالبرق، وتعهد الأطلال، والاستجابة لسجع الحمام وحنين الابل الخ، لن يكون هذا هو الفارق فحسب، فهناك فارق آخر لعله أكثر أهمية، وهو فارق المنهج بين الرجلين، يكتب أحدهما عن الحب في حالة الكمال، ومعبرا عن مستوى نفسي وتأملي خاص، و يكتب الآخر عن الحب، وليس كما ينبغي أن يكون، ومن ثم

---

(٢٦) طوق الحمامه ص ٢٩

اهتم بحالاته ومراحله وعقباته واحتفاظه بعلامات دالة على كل نوع.

وقد كتب التابعون في علامات الحب بشكل مباشر أحيانا، وبسرد القصص والأخبار أحيانا، ولكن سيبقى ما كتبه ابن حزم الأكثر احاطة بموضوعه، فنادرا ما نجد اضافات ذات بال، حتى وان اختلف أسلوب التعبير. ففي «مصارع العشاق» بجزئية تتكرر الأخبار والقصص عن صرعى الحب، وسنجد الفتى منزويا وحيدا، ثم يجد من يسأله عن خبره، فيروي حكاية عشقه وحرمانه، حتى اذا بلغ ذروتها «تنفس الصعداء فاذا هو ميت»، وليس بمستبعد أن تكون الفتاة بعيدة عنه بفراسخ عديدة، وقد انقطعت عنها أخباره، ولكنها في ذات اللحظة التي مات فيها حبيبها، كانت هي بدورها تروى مأساتها «ثم انثنت على كبدها، وشهقت، فاذا هي ميتة»!!

ولكن الى جانب هذه الأخبار والقصص الكثيرة التي يرويها جعفر السراج تحمل علامات الحب وتؤكد الوفاء له حتى العذاب والموت والانتحار أحيانا (٢٧)، يروى نوعا من الأخبار، يردد نفس علامات الحب كعاطفة بين الذكر والأنثى ــ ويريد بها شيئا آخر، مثل هذا الخبر الذي يرويه بسنده عن الجنيد (٢٨)؛ قال:

«ارسلني« سرى» في حاجة يوما، فضيت فقضيتها، فرجعت، فدفع الّي رجل رقعة، وقال: مافي هذه الرقعة أجرتك لقضاء حاجتي، ففتحتها، فاذا فيها مكتوب:

ولما شكوت الحب قالت كذبتني ... ألست أرى فيك العظام كواسيا

(٢٧) انظر مثلا جـ ١ ص ١١٣ «وقد ألقت القينه بنفسها في دجلة، وتبعها فتاها» وقد سبق ابن داود الى رواية هذا الخبر، ونسبه الوشاء الى الجاحظ كما قدمنا.

(٢٨) من اعلام الصوفية، بغدادي المولد والوفاة، ومن اكثر الصوفية نقاء عقيدة، والتزاما بالكتاب والسنة، توفى سنة ٢٩٧ هـ

وما الحب حتى يلصق الكبد بالحشا   وتخمد حتى لا تجيب المناديا
وتضعف حتى لا يبقى لك الهوى   سوى مقلة تبكي بها وتناجيا»(٥٩)

فعلامات الحب في هذه الأبيات لاتختلف عما قرأناه منذ قليل، ولكنه هنا الحب الالهي، وليس حب المرأة، والحوار هنا مع النفس، والعلامات المطلوبة هي نوع من الرياضة الروحية التي تتجه الى اضعاف الجسم واماتة شهواته ورغباته المادية لتصفو الروح وتنطلق التأملات.

والطريف حقا، وهو أمر جدير بالتأمل والتحليل والاستبطان، أن هذه الأبيات ذاتها ــ مع تغيير في بعض ألفاظ لا تؤثر على جوهر الدلالة ــ قد وردت في خبر آخر، يختلف مغزاه تماما، يقول صاحب «أخبار النساء»:

«وأما أهل الدعاوى الباطلة، التي ليست أجسامهم بناحلة، ولا ألوانهم بحائلة، ولاعقولهم بذاهبة، فهم عند ذوى الفراسة يكذبون، وعند ذوي الظرف محرومون. فمن ذلك ما روي العباس بن الأحنف، قال: بينما أنا أطوف، اذ بثلاث جوار أتراب، فلما أبصرنني قلن: هذا العباس، ودنت التي احداهن، فقالت: ياعباس، أنت القائل:

ماذا لقيت من الهوى وعذابه   طلعت عليّ بلية من بابه

قلت: نعم. قالت: كذبت يابن الفاعلة! لو كنت كذلك كنت كأنا. ثم كشفت عن اشاجع معراة من اللحم، فأنشأت تقول:

ولما شكوت الحب قالت كذبتني   فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا
فلا حب حتى يلزق الجلد بالحشا   وتخرس حتى لاتجيب المناديا

على أننا ينبغي أن ننظر الى هذا التصرف في ضوء دلالته التاريخية الضاربة في القدم، ثم دلالته النفسية، فحيث يمكن أن تعتبر الأبيات ذاتها صالحة للتعبير عن الحب البشري والحب الالهي، و ينحصر الفارق في ضمير القائل، فان هذا يعني الكثير ليس بالنسبة للغة التعبير الشعري القائمة على المجاز فحسب، وانما بالنسبة لدوافع العبادة، وتاريخ نشأتها في العصور

(٢٩) مصارع العشاق جـ ١ ص ١٠٩، ١١٠

السحيقة، وبالنسبة لما يمازج عاطفة الحب من رغبات التجاوز، تجاوز الذات الفردية، وتجاوز الأنانية، وتجاوز كل ماهو مؤقت في التركيب البشري، الى ماهو باق في الفكر الانساني.

ويكتب ابن الجوزى كلمات قليلة عن علامات العشق، وهي تبدأ بالنظر أيضا، وقد ينتهي النظر الى تعميق الحب وقد ينتهي الى العكس، على نحو ما سبق اليه ابن حزم، ولأنه يؤلف كتابا في «ذم الهوى» فانه يتبع كل علامة بكيفية الشفاء منها ومقاومة أثرها، ولكن طبعه «الفنان» يغلبه على رغبته الوعظية الفقهية. وهذان خبران فيهما ملامح هذا الصراع بين الجانبين :

● تعليقا على اباحة النظر أو الأمر بغضه :

حدثنا بعض أشياخ البصرة أن رجلا وامرأته اختصما الى أمير من أمراء العراق، وكانت المرأة حسنة المنتقب قبيحة المسفر، وكان لها لسان، فكأن العامل مال معها، فقال : يعمد أحدكم الى المرأة الكريمة فيتزوجها ثم يسيء اليها !!

فأهوى الرجل فألقى النقاب عن وجهها، فقال العامل لها : عليك اللعنة، كلام مظلوم ووجه ظالم !!

● فان كان تكرار النظر قد نقش صورة المحبوب في القلب نقشا متمكنا، وعلامة ذلك امتلاء القلب بالحبيب، فكأنه يراه حالا في الصدر، وكأنه يضمه اليه عند النوم ويحادثه في الخلوة، فاعلم أن سبب هذا الطمع في نيل المطلوب. وكفى بالطمع مرضا، وقل أن يقع الفسق الآ في المطموع فيه. فان الانسان لو رأى زوجة الملك فهويها لم يكد قلبه يتعلق بها، لأجل اليأس من مثلها. فأما من طمع في شيء فان الطمع يحمله على طلبه، ويعذبه ان لم يدركه (٣٠).

---

(٣٠) ذم الهوى ص ٥٨٥، ٥٨٧.

أما ابن القيم فانه سيدخل في تفصيل أكثر، حيث تختلف علامات الحب عنده، ترتيبا على اختلاف أنواع النفوس، ومستواها العاطفي، ونوع الحب الذى يناسب قدراتها. فالنفوس عنده ثلاثة: سماوية علوية، وسبعية غضبية، وحيوانية شهوانية، وكل نوع يتوق الى ما يوافقه، فمحبة النوع الأول منصرفة الى المعارف واكتساب الفضائل، ومحبة النوع الثاني متجهة الى القهر والغلبة والرياسة، ومحبة النوع الثالث ماثلة في المأكل والمشرب والمنكح. والحب في هذا العالم — كما يقول ابن القيم — دائر بين هذه النفوس الثلاثة، فأى نفس منها صادفت ما يلائم طبعها استحسنته ومالت اليه، ولم تصغ فيه لعاذل. ثم يبحث ابن القيم عن ولى أو مرشد أو مثال كامل تتجسد فيه صفات كل نوع، وطبيعي أن تكون الملائكة أولياء النوع الأول، وأن تكون الشياطين أولياء النوع الثاني، وأن يكون الثالث موضع الحيرة والفلق، ولهذا يصفهم بأنهم أشباه الحيوان ونفوسهم أرضية سفلية لا تبالي بغير شهواتها ولا تريد سواها. «اذا عرفت هذه المقدمة فعلامات المحبة قائمة في كل نوع بحسب محبوبه ومراده». ويدخل ابن القيم في تفصيل علامات الحب فيكاد يردد ما سبق اليه ابن حزم، بعبارات تختلف قليلا،

وهذا متوقع اذ يتكلم ابن حزم عن شوق الرجل الى المرأة أو العكس، ويتكلم ابن الفيم عن الشوق السالك في طريق التصوف الى الحضرة الالهية، على نحو ما قرأنا في أبيات الجنيد السابقة. وهو يبدأ كما بدأ ابن حزم بادمان النظر الى الشيء، ثم اغضاء المحب عند نظر محبوبه اليه، ثم يصعد الى كثرة ذكر المحبوب واللهج بذكره وحديثه، ومن الذكر الدال على صدق المحبة سبق ذكر المحبوب الى قلب المحب ولسانه عند أول يقظة من منامه، وأن يكون ذكره آخر ما ينام عليه، وتتصاعد علامات الحب لتصل الى قلة صبر المحب عن المحبوب، والاقبال على حديثه والقاء سمعه كله اليه ... الى آخر ما ذكره ابن حزم من هذه العلامات، غير أن ابن القيم يمنحها مسحة دينية واضحة باختيار آيات وأحاديث وأخبار تحدد مجال هذه

العلامات بالمحبة في الله (٣١). غير أنه في سياق هذه العلامات يضيف اضافة حاسمة، تحدد المجال تماما، وتبلغ بالحب أعلى درجات النقاء، وذلك حين تتوحد الارادة: ارادة المحب وارادة المحبوب، من موقف ايثار المحب للمحبوب:

«ومن علاماتها الانقياد لأمر المحبوب وإيثاره على مراد المحب، بل يتحد مراد المحب والمحبوب. وهذا هو الاتحاد الصحيح، لا الاتحاد الذى يقوله اخوان النصارى من الملاحدة، فلا اتحاد الآ في المراد، وهذا الاتحاد علامة المحبة الصادقة، بحيث يكون مراد الحبيب والمحب واحدا، فليس بمحب صادق من له ارادة تخالف مراد محبوبه منه، بل هذا مريد من محبوبه لا مريد له، وان كان مريدا له فليس مريداً لمراده. فالمحبون ثلاثة أقسام: منهم من يريد من المحبوب، ومنهم من يريد مراد المحبوب، ومنهم من يريد المحبوب مع ارادته للمحبوب، وهذا أعلى أقسام المحبين (٣٢)».

والمعنى الذى نخلص اليه من هذه القراءة في علامات الحب، أن هذه العلامات تتدرج مع ارتفاع درجات الحب في سلم التصاعد العاطفي على ترتيبه المشار اليه في «مصطلحات الحب»، فتمضي عبر التذكر والحنين والمناجاة الى أن تبلغ درجة الاستيلاء الكلي أو الاتحاد — كما عبر ابن القيم — وهذا مجال آخر التفى فيه الحب البشرى بالحب الالهي، أو تأثر فيه الأول بالثاني، وفي المؤلفات العربية عن الحب لم يكن التفريق حاسما بين هذين النوعين فيما يساق من أخبار وقصص، فيروى — مثلا — عن الأصمعي أنه كان مارا في البادية فاذا جارية كأنها فلقة قمر، «فدنوت منها فسلمت عليها فأحسنت الردّ، ثم قلت: كُلّي بكُلِّك مشغول. فقالتْ لي: كلي لكلِّك مبذول، ولكن ان أعجبك حسني فانظر خلفك ترى

---

(٣١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: الباب العشرون: في علامات المحبة وشواهدها ص ٢٥٩ — ٢٨٧.

(٣٢) السابق ص ٢٦٥.

من هو أحسن مني . قال : فنظرت خلفي فما رأيت أحدا ، قال : فصرخت علي وقالت : اليك عني يا بطال(٣٣) ...» وهذا الخبر مشهور، ولكن يلفتنا فيه التعبير بـ«الكل» وهو غير شائع في حوار المحبين ، وقد ركب الخبر بحيث يجرى الاختبار على معنى الاستيلاء الكلي على المحب ، فرسب في الامتحان إذ التفت خلفه ، والخبر في شكله العام مقبول في علاقات الرجل والمرأة ، ولكن التعبير بالكلية ، ثم التلفت من شواغل الصوفية ، وانه لاستمرار واضح الايحاء أن يورد الكسائي ــ موءلف روضة العاشق ونزهة الوامق ــ في أعقاب هذا الخبر قول الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   لو ترانا لم تفرق بيننا
فاذا أبصرته أبصرتني   واذا أبصرتني أبصرتنا

ويورد قول بعضهم : لا تصح المحبة حتى يقول كل واحد من المتحابين لصاحبه : يا أنا . وحكى أن الوشاة ذكروا ليلى عند المجنون يوما ، فغضب وقال : ما افترقنا قط ، أنا ليلى وليلى أنا ، ولا يرضى المرء بسماع الشيء في نفسه (٣٤) .

هكذا تصاعد الاحساس بالمحبوب حتى صارت علامات الحب في فناء المحب في المحبوب ، أى انمحت الذات لتؤكد الصفة وتعلي شأنها . وهذا المعنى الفلسفي قد أخذ طريقه السلوكي من خلال الموت عشقا على نحو ما قدمنا ، وهذا داود الأنطاكي يروى قصة رجل أندلسي كان مغرما بجارية له ، ثم حدثت بينها وحشة فباعها ، ولكن بعد أن تمت الصفقة كاد أن

---

(٣٣) روضة العاشق ونزهة الوامق ــ مخطوط ــ ورقة رقم ٩ .

(٣٤) المخطوط السابق ــ ورقة رقم ١٠ بل يستعمل الكسائي كثيرا من مصطلحات التصوف في كتابته عن الحب ، فيقول مثلا : وسئل بعضهم متى يبلغ الطالب للمحبة الى بدء احوالها ؟ ــ ورقة رقم ١٦ .

يطير عقله، وحكم المشترى في ثروته فما قبل العودة، فتشفع عنده بأكابر البلدة فما أجدى، فضى الى الملك فأخبره بحاله، فأحضر المشترى، وشفع عنده وبذل له المال فرفض العودة في الشراء وادعى محبتها. فلما يئس الأندلسي من استعادة محبوبته ألقى بنفسه من شاهق، يريد التخلص من حياته، ولكنه لم يصب وأعيد الى مجلس الملك، الذى هتف: الله أكبر، قد ظهر الحكم في دلك. وكان الحكم أن يقوم المشترى بالقاء نفسه كما فعل سابقه، فان عاش فهو أحق بالجارية، وان لم يفعل فهذا يعني أنه دون صاحبه محبة لها، وتردد المشترى ولم يفعل، فأعيدت الجارية الى من قدم على محبتها برهانا لا يكذب!! (٣٥).

«الله أكبر. قد ظهر الحكم في ذلك» عبارة تلقائية، لكنها صدرت عن موروث ثقافي واجتماعي وروحي، يربط بين الحب والموت، وينظر الى الحياة على أنها استمرار في المحبوب وبالمحبوب ومن أجله، واذا كان الحب ـــ كما دل التحليل اللغوى ـــ بمثابة خلل يجتاح حالة الاتزان الانساني، ومرض يمحو الذات، فان الحرمان منه لا يعني العودة الى السوية الانسانية، بل يعني فقدان الوجود بالكلية، من حيث فقد المحب مكانه بين الأسوياء، ثم بين من اجتاحهم زلزال العشق.

آفات الحب:

هناك علاقة حتمية بين مفهوم الحب، وآفاته التي يمكن أن تفسده، سواء كانت تلك الآفات نابعة من نفس أحد المحبين، أو بتدخل من الآخرين كالوشاة والرقباء. وقد اهتم ابن داود وابن حزم من بعده بالآفات من كلا النوعين، فساعدا المحب على أن يحفظ حبه مما يكدره، وإن الدعوة الى الكتمان، وتجنب المعاتبة، وتنزيه الحب عن أن يكون دافعه الاشتهاء دون تهذيب الروح وترقية الوجدان، تهدف من هذا كله الى أن يستمر الحب الى أقصى مدى، وأن يسلم من الآفات التي تنحرف به عن غايته،

(٣٥) تزيين الاسواق في اخبار العشاق ص ٢٦٨.

والاشارة الى الشيب والموت اشارة الى ما لا سبيل الى تجنبه، فسواء كان الحب في حالة من الكمال وسكينة التأمل كما تصوره ابن داود، أو كان سلوكا اجتماعيا فيه من الكياسة والذوق بقدر ما فيه من المتعة بأنواعها، كما تصوره ابن حزم، فانه مهدد لا محالة بـآفة الآفات : الشيخوخة والموت، وقد كان العربي يدرك بحدسه الصحيح أن الحب يليق بالشباب، وأن للشيوخ ما يشغلهم عنه، فكان مما يمدح به الرجل العربي أنه يعطي كل مرحلة من مراحل عمره ما يليق بها، فقال دريد بن الصمة في أخيه :

صبا ما صبا حتى علا الشيب رأسه فلما علاه قال للباطل ابعد

ولسنا في هذه الكلمات بعائدين الى ما سبق التعرض له فيما يتعلق بالوشاة والرقباء وفعل الشك وثمار الغيرة المرة، وما الى ذلك مما هو معروف . وسنعرض لآفات أخرى لم تطرح في اطار مميز رغم وضوحها كأخبار وقصص متفرقة في دراسات الحب، ويمكن أن نتوقف عند قضيتين كانتا وراء كثير من الاحباطات في علاقة الحب، كما في علاقة الزواج أيضا . تتعلق الأولى بالعصبية بين العرب وغير العرب، ثم بالطبقية فيما بين العرب أنفسهم حيث لم تكن القبائل العربية في درجة واحدة من الأهمية أو الثراء أو نقاء السلالة أو سيادة التقاليد . وتتعلق الثانية بالجوارى والعبيد ووضعهم في ظل أوضاع اجتماعية لا تقر لهم ــ في الأعم الأغلب ــ بحرية الشعور قياسا على حرية السلوك .

وبالنسبة للقضية الأولى، فانه من اللافت للنظر حقا ألا نجد قصة واحدة من قصص الحب في تلك الدراسات الكثيرة تقوم بين امرأة عربية ورجل من غير العرب، وكأن هذا الأمر الانساني جدا غير ممكن أو لم يحدث، والحق أنه قد حدث مرارا، ولكن المؤلف ــ وان يكن غير عربي ــ لم يرحب بتسجيله لأن العرف العام يستنكره، و يتملق نفسه بتجهيل هذه الأخبار أو القصص، و يرى فيها نوعا من الحط من شأن العرب. فالعصبية العربية، والاحساس بالتفوق تجاه البلاد التي فتحها العرب، قد ربت في

نفوسهم أن العربي أكثر من كفء لأي امرأة، دون العكس، وهذا من صفات النزعة القبلية وعصبية الدم في المجتمعات ذات التكوين القبلي حتى وان يكن ظاهرها غيرذلك، أو عقائدها ضد ذلك، ونحن نذكر كيف تأذت زينب بنت جحش من زواج زيد بن حارثة، وهو عربي، لمجرد أن لحقة الرق وقتا، أو لأنه دون حسبها وشرفها. واذا تسامحنا في مفهوم الحب، وتوسعنا فيا يرمي اليه من الزواج، سنكتشف هذه الآفة الجديدة تعترض سبيله، وتحول دون انتصاره؛ و يستفاد ذلك من هذه الأخبار التي نقتبسها من «العقد الفريد»:

* إن سلمان الفارسي خطب الى عمر ابنته، فوعده بها، فشق ذلك على عبدالله بن عمر، فلقى عمرو بن العاص، فشكا ذلك اليه. فقال له: سأكفيكه. فلقى سلمان، فقال له: هنيئا لك يا أبا عبدالله، هذا أمير المؤمنين يتواضع لله عز وجل في تزويجك ابنته. فغضب سلمان، وقال: لا والله، لا تزوجت اليه أبدا.
* وجاء أيضا أن بلال بن رباح، مؤذن الرسول، خرج مع أخيه الى قوم من بني ليث، يخطب اليهم لنفسه ولأخيه، فقال: أنا بلال وهذا أخي، كنا ضالين فهدانا الله، وكنا عبدين فأعتقنا الله، وكنا فقيرين فأغنانا الله، فان تزوجونا فالحمد لله، وان تردونا فالمستعان الله. قالوا: نعم وكرامة، فزوجوهما.
* وعن الأصمعي قال: كان عقيل بن علفة المري غيورا فخورا، وكان يصهر اليه خلفاء بني أمية، فخطب اليه عبدالملك بن مروان ابنته لبعض ولده، فقال: جنبني هجناء ولدك (٣٦).

فهذه الأخبار وان تكن عن الزواج ــ وليس الحب ــ ذات دلالة قوية

---

(٣٦) العقد الفريد جـ ٦ ص ٩٠، ٩١، ٩٨ وانظرها بصيغة مختلفة في عيون الاخبار جـ ١٠ ص ٧٣.

على المحاذير التي تحيط بهذه العلاقة، واذا كان الزواج لايستطيع تخطي هذه المحاذير، فان الحب ــ وهو يستوجب الستر والتخفي حتى بين الأكفاء ــ يصير محفوفا بالمخاطر حين يكون طرفاه المرأة العربية والرجل غير العربي. وهذا زعيم عشيرة أو قبيلة يشترط على أمير المؤمنين ألا يختار لابنته ولدا فيه دماء أعجمية حتى وان كان ينتسب الى البيت الأموي الحاكم!! واذا صح هذا في فترة مبكرة كانت العصبية القبلية العربية فيها موضع اعتراف ورعاية، فانه قد استمر في بعض البيئات الى عصر آخر يوسم بخلاف ذلك.

فقد نقل ابن القيم عن الخرائطي أن المهدي خرج الى الحج حتى اذا كان بزبالة، جلس يتغدى فأتى بدوي فناداه: ياأمير المؤمنين إني عاشق. ورفع صوته، فقال للحاجب: ويحك، ماهذا؟ قال: انسان يصيح: اني عاشق. قال: أدخلوه. فأدخلوه عليه، فقال: من عشيقتك؟ قال: ابنة عمي، قال: أو لها أب؟ قال: نعم. قال: فما له لايزوجك اياها؟ قال: ها هنا شيء ياأمير المؤمنين. قال: ماهو؟ قال: اني هجين. (والهجين: الذي أمُّه أمَةٌ مملوكة ــ ليست عربية) ــ قال له المهدى: فما يكون؟ قال: انه عندنا عيب.

فأرسل في طلب أبيها فأتى به، فقال: هذا ابن أخيك؟ قال: نعم. قال: فلم لاتزوجه كريمتك؟ فقال له مثل مقالة ابن أخيه. وكان من ولد العباس عنده جماعة، فقال: هؤلاء كلهم بنو العباس، وهم هجن، ماالذي يضرهم من ذلك؟ قال: هو عندنا عيب. فقال له المهدي: زوجه اياها على عشرين ألف درهم، عشرة آلاف للعيب، وعشرة آلاف مهرها. قال: نعم... (٣٧)

هكذا بدأت كلمة «الهجين»، وكلمة «المذرع» ــ وهو عكس

---

(٣٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٣٨٤، والقصة ذاتها مع تغيير طفيف في اخبار النساء ص ٢٠٦، واسم البدوي ابومياس

الهجين: من أمه عربية وأبوه غير عربي ــ تعترضان قصص الزواج والحب، على الرغم من استشهاد المهدي ــ وهو خليفة ــ بأن أكثر بني العباس من الهجناء، قد يومىء الخبر الى أن البادية كانت موطن هذه التفرقة الاجتماعية في أمور الحب، وأن المدن والطبقات العليا كانت قد تحررت من هذه النظرة. والرابط بين النظرة القبلية والنظرة الطبقية شبه حتمي، فحيث تنظر سلالة من السلالات الى نفسها على أنها أزكى دائما أو أرقى من غيرها، فان هذه مقدمة ضرورية للقول بأن أبناء السلالة الواحدة ليسوا على درجة واحدة من النقاء ومن ثم الكفاءة.

وهناك من قاوم هذه التفرقة ورفضها منذ فترة مبكرة، وقد روي أن عليّ بن الحسين تزوج أم ولد لبعض الأنصار، فلامه عبدالملك في ذلك، فكتب اليه: ان الله قد رفع بالاسلام الخسيسة وأتم النقيصة، وأكرم به من اللؤم، فلا عار على مسلم. هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تزوج أمته وامرأة عبده. فقال عبدالملك: ان علي بن الحسين يتشرف من حيث يتضع الناس (٣٨)!!. والاشارة الى «الناس» في هذا الخبر تعبير صحيح عن اتجاهات ما نسميه الآن «الرأي العام». ولاشك أن «السياسة» كانت تلعب دورا مهما في توجيه علاقات الزواج، وقد حدث أن خطب الحجاج الثقفي ابنة عبدالله بن جعفر وأمهرها تسعين ألف دينار. ولكن هذا الزواج لم يتم، وحيث تشير بعض المصادر الى أن عبدالله بن جعفر ــ وهو من بيت النبوة ــ قد أنف أن يزوج الحجاج، وأنه احتال في ذلك، أو أحتيل له حتى ينهي الأمر دون اغضاب الحجاج، وله من السطوة ماهو معروف، فان مصادر أخرى تشير الى أن الاعتراض على هذا الزواج جاء من البيت الأموي الحاكم، اذ سعى خالد بن يزيد بن معاوية الى عبد الملك، وأخبره بهذه المصاهرة التي ان تمت صارت خطرا عليه، حتى قال خالد لعبدالملك: هل علمت أن أحدا كان بينه وبين من عادى ماكان بين

(٣٨) **عيون الاخبار** جـ ١٠ ص ٨

آل أبي سفيان وآل الزبير بن العوام؟ فاني تزوجت اليهم، فما في الأرض قبيلة من قريش أحب اليّ منهم، فكيف تركت الحجاج وهو سهم من سهامك يتزوج الى بني هاشم (٣٩)؟. وجاء أمر الخليفة أن ينصرف الحجاج عن هذا الزواج، مما أحنقة جدا. ونعود فنقول: إن الأمر هنا يتعلق بالمصاهرة، ولكن دلالته على ما يكتنف علاقة الحب تظل قائمة. وسنرى في قصص المحبين ما يؤكد أن فقدان الكفاءة كان آفة عاتية من آفات الحب.

أما القضية الثانية فهي علاقة الزوجة بالجارية حين ترى الزوجة هوى زوجها مع جارية هي مملوكة له، واعتباريا مملوكة لها أيضا. لقد اهتم الجاحظ بنوع معين من الجواري، ونال مهن حاملا على أخلاقهن وسلوكهن، وسنرى كيف حاول التنوخي أن يردّ اعتبارهن انسانيا، فيروى عديدا من القصص بين العبد المملوك أو السيد الحر والجارية، تسجل لهذه الجارية نقاء عواطفها ورقة شعورها وقدرتها على البذل في سبيل الحب حتى الموت، الذي اعتبر دائما دليلا لا يجحد على صدق العاطفة. ونعني هنا بالعلاقة بين الزوجة والجارية بين الحق الشرعي في امتلاك عواطف الزوج، وحق الهوى الذي يجعل الزوج يتمرد على هذا الحصار و يسعى — في ظل شرعية أخرى هي ملك اليمين — الى ما يرضي عواطفه. وعلاقة الزوجة بالجارية المرغوبة لم تخضع للدرس، تتجاهل وكأنها واقع مفروض، أو كأنها استمرار لواقع آخر هو «الضرّة»، والحق أن الجارية تختلف عن الضرة، وكان استكثار الرجل من الجواري أو عشقه لجارية من جواريه لايدخل في نطاق تعدد الزوجات بالنسبة لشعور الزوجة. وقد يحدث في حالات نادرة أن تعرف الزوجة بهوى زوجها ورغبته في جارية معينة، فتسعى الى شرائها واهدائها اليه، والأخبار المروية في هذا المعنى تنحصر في الخلفاء وزوجات هؤلاء الخلفاء، وهي أخبار معدودة أو نادرة، مثل هذا الخبر الذي يروي عن

(٣٩) **العقد الفريد** جـ ٦ ص ١٢٢.

عمر بن عبدالعزيز، وقد علمت زوجته فاطمة بنت عبدالملك بكلفه بجارية قبل خلافته، فطلبها منها وحرص عليها، فأبت أن تدفعها اليه. فلما صار خليفة قدمتها اليه هدية، اذ أصلحتها وجملتها وأرسلتها الى جناحه، ولكن عمر نفسه كان قد تغير، فانصرف عنها، وان لم تزل في نفسه حتى مات (٤٠). وهناك خلفاء كلفوا بالجواري حتى غلب هواهم بهن على من عداهن، مثل يزيد بن الوليد وما يروى من جنونه بحبابة، وحسرته لموتها المفاجيء حسرة أذهلت عقله حتى لزم جثتها المتغيرة. وتبقى عواطف «الزوجة» غامضة في مثل هذه الأخبار والقصص، ولكن ماتدل عليه أن حالة الرضا بالواقع لم تحدث، وما كان لها أن تحدث. فهذا عمر بن شبه يروى خبرا؛ اذ كان الأحنف بن قيس يوما جالسا مع معاوية، فمرت بهما وصيفة فدخلت بيتا من البيوت، فقال معاوية: ياأبا بحر، أنا والله أحب هذه الجارية وقد أمكنتني منها لولا الحياء من مكانك. فقال الأحنف: فأنا أقوم. فقال معاوية: بل تجلس لئلا تستريب بنا فاطمة. وهكذا يقوم الأحنف بتغطية معاوية، في نزوته «المشروعة» خوفا من غضب الزوجة!!

وهذا خبر آخر يتعلق بالزوحة والجارية أيضا، فقد ذكر الشعبي: أن عبدالله بن رواحة أصاب جارية له، فسمعت به امرأته، فأخذت شفرة فأتته حين قام وقالت له: أفعلتها يابن رواحة؟ فقال: مافعلت شيئا. فقالت: لتقرأن قرآنا، والا بعجتك بها. قال: ففكرت في قراءة القرآن وأنا جنب فهبت ذلك، وهي امرأة غيراء في يدها شفرة لا آمن أن تأتي بما قالت. فقلت:

وفينا رسول الله يتلو كتابه	اذا انشقّ معروف من الصبح ساطع
أرانا الهدى، بعد العمى، فقلونا	به موقنات، أن ما قال واقع
يبيت يجافي جنبه عن فراشه،	اذا استثقلت بالكافرين المضاجع

(٤٠) منازل الاحباب ومنازه الألباب ــ مخطوط ــ ورقة رقم ٢٢

قال: فألقت السكين من يدها، وقالت: آمنت بالله، وكذبت البصر. قال: فأتيت النبي، صلى الله عليه وسلم، فأخبرته بذلك، فضحك وأعجبه ما صنعت (٤١).

فاذا كانت الدراسات العربية قد نوهت طويلا بغيرة العاشق على من يتعشقه، فانها لم تلتفت كثيرا الى غيرة عاشق آخر، يغار من هذا العشق أيضا، وأكثر ما يكون ذلك من الضرتين، وهذا متوقع، ولكنه بين الزوجة والجارية ينم على حرية العشق عند الرجل، وتخطيه للكثير من المواضعات الاجتماعية التي ارتبطت بالزواج أصلا، ولم تتسلل الى مقدماته من الحب والهوى. فتخطى حاجز الكفاءة، كما تخطى حواجز الجنس والدين في كثير من الأحيان.



(٤١) اخبار النساء ص ١٨٥، ٩٢، ٩٣.

٦

روافِد واتفاقات



على مأدبة أفلاطون:

لقد دل السير التاريخي للدراسات حول الحب على عظمة الاهتمام بهذه العاطفة، كما دل التحليل لاتجاهاتها العامة على مرونة النظر اليها، فلم يكن البحث في الماهية معطلا لمراقبة أثر الزمن وفوارق المجتمعات والطبقات، كما لم يكن الحرص على مبدأ أخلاقي حاجبا دون تسجيل كيف تعصف هذه العاطفة بالنفوس، حتى تبلغ بها الجنون أو الموت. وقد حرصنا على ابراز جوانب الأصالة في تلك الدراسات، بما يقربنا من ادراك ما يمكن اعتباره نظرية عربية في الحب، وأشرنا أحيانا الى ألوان من التأثر بثقافات أخرى غير اسلامية، دلت بنفسها على منابعها. واذا كنا نذكر بأنه لاشيء ينبع من لاشيء، وأن أي فكرة أو مادة، انما هي إفادة من أفكار ومواد سابقة، وأنه لاعيب مطلقا في أن يفيد الفكر العربي من الثقافات السابقة، فاننا نرى أن هذه الثقافات لم تمنح الفكر العربي جوهر نظريته، وانما ظلت بمثابة روافد متشعبة أدمجت في التيار الرئيسي الذي ظل عربيا اسلاميا في جوهره، أي أن الصلة بين النظرة أو النظرية العربية وغيرها ظلت في حدود التأثر المحمود، الذي ينتقي ما يتوافق وتعميق النظرة الخاصة، ولم يتجاوزها الى المنزلق الخطر: مرحلة التبعية الفكرية. هناك اتفاقات واضحة سنشير اليها، ومردها الى أن التجربة العاطفية في مجال الحب انسانية في جوهرها، وتتشابه النظرة اليها أو تتقارب كما تتشابه تجارب المحبين وتتقارب. ومع هذا فستظل النكهة الخاصة تعبق بها أجواء النظرية العربية من حيث هي نتاج عقلية ذات عقيدة وبناء حضاري وثقافي خاص، فمن الوجهة العلمية الخالصة لن تكون الشخصية الواحدة المبدعة، ولن يكون الانطباع الموحد الشامل، لنشاطها العقلي كله، على نقيض مع بعض ما أبدعت حتى وان اتسم بالخصوصية أو الاستثناء. وما نريد أن نصل اليه ان هذه الطائفة من الفقهاء الذين اتجهوا الى موضوع الحب وألفوا فيه كتبهم، قد

ظلوا «فقهاء» على المستوى الواعي المتعمد، حتى وان أحسسنا تحت السطح صراعا ناشبا بين العقل المتفقه والنفس اللوامة والعواطف المستنفرة. وقد يتجلى هذا الصراع في حالة من الانفصام نلحظها حين نضع مقدمة الكتاب في مقابل محتواه الشامل، فنجد المقدمة تقول شيئا على سبيل التقرير، ونجد المحتوى يقول شيئا آخر على سبيل الرواية والتعليق والاختيار. وقد يكون المحتوى اسلامي العناوين — كما في ذم الهوى — ولكنه في صميمه يدخل في نطاق القصص والاخبار، وقد تغلب عليه الرواية والنقد من خلال الاختيار — كما في الزهرة، ومصارع العشاق، وتزيين الأسواق — وهنا تبقى المقدمات النظرية أدل على المنطلقات الفكرية الواعية التي اعتنقها هؤلاء المؤلفون، وهي إن عبرت في جانب منها عن شخصية «الفقيه»، فانها ستعبر في جانب آخر عن أن الفقه لم يكن كل بضاعته، وأن تأثيرات واضحة من ثقافات أخرى — قد لا يقرها الفكر الاسلامي — قد وجدت سبيلها الى عقل الفقيه وقلمه، وفرضت نفسها كثقافة عصرية، ولغة مجازية قادرة على تفسير ما عجز الفقيه عن تفسيره في حدود فقهه. والذي نؤكده هنا أن هؤلاء الفقهاء كانوا حريصين على تأكيد المنطلق الاسلامي لدراساتهم العاطفية، ولعلنا نتذكر ما سبقت الاشارة اليه أنه بين دوافع ابن داود لتأليف كتابه عدم رضاه عن محاولات المؤلفين قبله الذين نسبوا الى الأنبياء والصالحين ما لا يليق بهم واباحوه للعامة، ويشير الى نتائجه الخطره سواء صدقته العامة أو كذبته، ولكن هذا الدافع الديني لم يوجه الفكرة النظرية عن الحب في مراحل الكتاب كله، بل ترددت أسماء أفلاطون وجالينوس وغيرهما عبر صفحاته، مما يؤكد وجود رافد قوى من الثقافة اليونانية، قد اطلع عليه هؤلاء الفقهاء، وأفادوا منه في حدود طاقتهم وحدود المسموح به في المجال الذي اختارته أقلامهم وهو مجال الحب.

ولعل مقدمة ابن حزم لكتابه أعمق دلالة فيما نحن بصدده، إن الفجوة واسعة، ربما الى درجة التناقض بين المقدمة النظرية التي تحاول أن تبدو

إسلامية، والمحتوى المتحرر الذي لم يجد بعض المعاصرين حرجا في وصفه بالادب المكشوف، كما سيمتزج فيها الوافد بالاصيل، أي التأثير اليوناني الفلسفي بالفكر الاسلامي المستمد من آيات القرآن وأحاديث الرسول، وانه لمن الطريف حقا أن نجد ابن داود يتبع هذه الآيات والاحاديث بأقوال من الشعر الجاهلي يرى أنها تجري في تيار الآية أو الحديث، كما يورد بعض أقوال حكماء اليونان ثم يتبعها بأبيات من الشعر الأموي تطابقها في المعنى العام، ووجه الطرافة أن الأثر الفلسفي اليوناني قد تأخر إلى القرن الثاني أو الثالث في زمن العباسيين، ومن ثم لن تكون العلاقة محصورة في التأثير والتأثر، وانما هي وحدة الشعور الانساني والمعاناة العاطفية بين الشعوب، ومن ثم يسلم لنا القول بأن أصل هذه الدراسات قد بقي اسلاميا عربيا، وأن التأثير اليوناني ظل في مرتبة الرافد الذي ينير الظاهرة، و يعمقها، ولكنه لم يوجدها من العدم.

ولا يتوقف مدى التأثير اليوناني عند هذين الفقيهين، بل لايتوقف مداه عند أسطورة الروح المدورة الشكل ـــ كما قال ابن داود ـــ أو الأكر المقسومة، كما قال وفند ابن حزم ونعتقد أنه قد آن لنا أن نتوقف بشيء من التفصيل عند كتاب «المأدبة» لأفلاطون، ليس لأنه المصدر للأسطورة السالفة فحسب، وانما لأنه تضمن أكبر مجموعة من الآراء والأفكار عن الحب: مصدره، وطبيعته، وملامحه، وآثاره، وقبل كل شيء: ماهيته.

وقد يحق لبعض مفكرينا أن يرى في اختيار «المأدبة» عنوانا لمحاورة أفلاطون عن الحب أمرا له دلالته، ذا صلة وثيقة بالحب، وهو تعلق النفس بنفس أخرى عن طريق الحوار(١). ونضيف بدورنا مغزى آخر لايقل أهمية، بل أكثر من مغزى، فالمحاورة تجرى في بيت أجاثون الشاعر، الذي كان يحتفل بالجائزة التي ظفر بها. ومادمنا أمام نوع من الحوار الفلسفي واللغة الرمزية، فقد يكون من حقنا اعتبار علاقة «الشعر» بالحب، واعتبار

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابة عن افلاطون ص ٥٣

الظفر فيه «جائزة» أولى تستحق الاحتفال وتثير الحوار من ايحاءات ماتدل عليه المأدبة!! ومهما يكن من أمر فقد دار الحوار بين جلساء المائدة، ولم يكتمل الاّ حين تدخلت «ديوتيم» في حوار لها مع سقراط، ولانشك في أهمية هذا المغزى. ففي شئون الحب لا يكتمل المعنى الاّ بالمرأة، ولانصل الى فصل الخطاب الاّ عن طريقها، ويقر سقراط بفضلها صراحة اذ يقول عنها: «وهي التي علمتني هذه الأمور عن الحب».

وفيما يخص حوار المأدبة فاننا سنكتفي هنا باللمحة الدالة على اتجاه الآراء فيه، تلك الآراء التي حاولت أن تفسر الحب تفسيرا فلسفيا، وكان المتحدثون يجلسون الى مائدة «أجاتون»، وقد بدءوا بمدح الحب أو ذمه كل على طريقته الخاصة، ولكن ظل الأساس واحدا وهو أن الحب اله، وينبغي النظر اليه بتقديس، وقد أدلى أفلاطون برأيه في النهاية من خلال أستاذه سقراط، بطريقته الحوارية المقنعة القائمة على مناقشة الاضداد، والاعتماد على «الاسقاط» ثم ينتهي الى «دليل الخلف»، فيستقر الرأي ــ الذي لا رأي غيره ــ في النهاية.

سنعرض الآراء التي ألقيت حول المأدبة (٢)، وسنضع في الاعتبار أنه من الضروري تخطي الطابع الوثني لهذه الأقوال، وأن لغتها مجازية ذات دلالات رمزية يمكن اكتشافها بقليل من التأمل.

كان «فيدروس» أول المتكلمين، والحب عنده أقدم الالهة، إنه أول، ليس له نسب، لم يذكر أبواه في أي مؤلف، لانثرا ولا شعرا. وهنا يستشهد فيدروس بعبارة لهزيود، الذي يقرر أن أول الموجودات كان العماء، ثم كانت الأرض ذات الصدر الرحب، وهي الأساس الاكيد لكل الأشياء، ثم الحب .. فهو التعمير وهو الحياة، وهو فاضل خير بطبيعته .. ولذلك يشعر الانسان بالخجل اذا ارتكب عملا ينتقص من قدره أمام والده أو صديقه،

---

(٢) انظر عن هذه الآراء كتاب: المأدبة لافلاطون، ترجمة وتعليق الدكتور علي النشار.

ولكنه أبدا لن يشعر بألم يساوي ألمه اذا وقع منه النقص أمام محبوبه. وبذلك يكون فيدروس قد تحدث عن الأثر الأخلاقي والمظهر الاجتماعي للحب، ورأى أنه سبيل الى الفضيلة، وأنه رباط بين الجماعة.

ثم يتكلم «بوزانياس» فيقرر أن للحب المتين الأولى أو الكبيرة ابنة أورانوس أي السماء، والأخرى من نسل ديون وزيوس، وهي الباندمية .. أي الشعبية. وهكذا أرجع الحب الى نوعين: سماوي وأرضي أو شعبي. ويقول بوزانياس: على هذا النحو كل مانفعله من الشراب والغناء والحديث، فليس في كل ذلك ماهو جميل اذا نظر اليه نظرة مطلقة، ولكن الطريقة التي يمكن أن يتحقق بها هذا النشاط هي التي تضفي عليه هذه الصفة. وهكذا سيختلف الحب السماوي عن الحب الشعبي، أو الذي هو في استطاعة العامة، فليس الحب في ذاته حسنا أو شريفا الا حين يحركنا الى محبة ماهو شريف، أما الذين يتحركون نحو اشباع اللذة الحسية وعشق البدن فتكون شهواتهم جسدية، وأما الذين يهتدون بالحب الالهي فانهم يتحركون نحو خير المحبوب ومساعدته على بلوغ الكمال، ومن ثم كان الحب قوة تربوية عظيمة الأثر(٣). وقد تكلم الطبيب من وجهة نظر الطب، فقال اركسماخوس الطبيب إن الحب قوة خلاقة نهض بها الكون، كما ذهب الى أن الصحة هي ائتلاف الأضداد بالحب.

وحين يبدأ «أرستوفان» حديثه فإننا سنواجه قصة الانسان المدور، أو الأكر المقسومة، فهو أهم خطباء المأدبة بالنسبة لابن داود. لقد قدم أسطورة هي بمثابة انثروبولوجيا خيالية — إن صح القول — يحاول أن يفسّر بها تاريخ التجاذب العاطفي بين الرجل والمرأة وأطواره وأسراره. ويقرر أرستوفان أن الانسان في عصوره السحيقة لم يكن كما نعهده اليوم من اعتدال القامة واتجاه الحركة، بل لم يكن مجرد ذكر وأنثى، وانما كان هناك

---

(٣) أفلاطون (للأهواني) ص ٥٦.

نوع ثالث هو ذكر وأنثى معا، سبق هذين النوعين أو هو الأساس الغيبي لهما، وكانت صورة هذا المخلوق لها ظهر مستدير، وجوانب دائرية، كما كان مزدوج الاطراف، وله وجهان ركبا على عنق مستدير كامل الاستدارة، وكان مشيه دحرجة!!

ولسنا بسبيل نقد هذه الرؤية الأسطورية، وبصفة عامة فان «انسان» أرستوفان وجد وفيه عوامل الانقسام، ولم يكن له دور متميز في صورته الممتزجة أو المزدوجة. ومبعث هذه الأسطورة اعتقاد العلماء والفلاسفة الاغريق أن العالم دائري ــ وهذا غير كروية الأرض بالطبع ــ فكل الكواكب دائرية، وهذا الكون وليد حركة الافلاك التي تسير في حركة دائرية أيضا، فالدائرة اذن أكمل الأشكال، وهي المسار للكائنات والظواهر كافة، ومن ثم جاء مخلوق أرستوفان متوائما مع هذه العقيدة. ثم جاءت قضية تطلعه الى بعض أسرار الالهة وتمرده على ارادتها المطلقة ــ كما حدث من بروميثيوس من قبل ــ، ومن ثم كانت غضبة الالهة، وقرار «زيوس» كبيرهم بأن يقطع هذا المخلوق الكروي شطرين وبذلك يصير أشد ضعفا، وفي الوقت نفسه سيصير نتاجه أوفر عددا.

ونمضي عن أسطورة أرستوفان الى دلالتها الفلسفية والنفسية، فبعد أن شطر الكائن الطبيعي الى شطرين، صار كل شطر يتوق الى نصفه الآخر، وحين يلتقيان فان كلا منهما يلف ذراعيه حول الآخر، اعلانا عن الرغبة في العودة الى حالة الكائن الواحد، ومن ثم، فمن المؤكد ــ كما يقول أرستوفان ــ أن حب البشر بعضهم لبعض تأصل في قلوبهم منذ ذلك الوقت السحيق، ذلك الحب الذي يسعى الى أن يجعل من مخلوقين مخلوقا واحدا، ويصير على هذا الوجه شفاء للطبيعة البشرية.

وأخيرا يتكلم «أجاتون» الداعي الى المأدبة والمحتفي به في الوقت نفسه، تاركا مشهد الختام لسقراط. وفي رأي أجاتون أن الحب أصغر الآلهة سنا، وليس أقدمها، بدليل أنه يمقت الشيخوخة ويفر منها، ويتعلق

بالشباب، بل هو الشباب الدائم، وهو مرن أيضا، لأنه ينثني و يتشكل أمام المناسبات والظروف. ويمضي أجاتون معددا نعم الحب على الانسان، فهو الذي يجردنا من الاعتقاد بأننا غرباء فيا بيننا، ويجعلنا نفيض بالاعتقاد بأننا ذوو قربى، اذ تعقد تحت لوائه جلسات الفكر والسمر والعبادة أيضا، فهو الاجمل والافضل، الذي يفتن عقول الالهة، كما يفتن عقول البشر، وهو مصدر الشعر والفنون الجميلة كلها ... فحين يحب البشر فانهم يتحولون الى شعراء، وتستجيب نفوسهم للجمال.

وهنا يقترب الحوار من رأي أفلاطون الذي سيدلي به سقراط، كما هو متبع في منهج أفلاطون الجدلي...

ففي النهاية يتكلم سقراط، يروي قصة حوار كان هو طرفا فيه، مع العرافة الفيلسوفة «ديوتيم» ــ وهي: كما يقول ــ التي لقنته أمور الحب، وليس من شك في أن اختيار المرأة كطرف في الجدل حول الحب له مغزاه المتشعب، وسنرى أن ديوتيم هي التي علمت سقراط هذه المرة، فكان ــ في شئون الحب وأمام المرأة ــ هو المتعلم لا المعلم!!

ومهما يكن من أمر فقد بدأ الحوار بين سقراط وديوتيم بالاقرار بأنه من الخطأ وصف الحب بأنه جميل أو يرغب في الجمال، وليس بالضرورة أن يكون قبيحا كل ماليس بجميل، فهناك دائما درجة وسطى بين الأضداد، ومن ثم فان الحب ليس خيرا في ذاته وليس جميلا، كما أنه ليس قبيحا في ذاته ولا شريرا، ولكنه ــ كما تقرر ديوتيم ــ وسط بين الطرفين، و ينبغي أن نوضح فرقا أساسيا بين الوسطية، أو النقطة في منتصف الطريق بين طرفين، كما تبدو في حوار المأدبة، وماتدل عليه في الفلسفة الارسطية، فقد رأى أرسطو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، هما الافراط والتفريط. أما الوسطية في حوار المأدبة فانها تعني أن الصفة ليست من جوهر الشيء، فهو يتقبل الأضداد، حسب الوسائل والغايات، وهكذا الحب، لا يوصف بأنه فضيلة في ذاته، ولا يوصف بأنه شر في ذاته، لا يوصف بأنه اله، ولا

يوصف بأنه شيطان .. انه «الوساطة» بين الالهة والبشر، وهو «وسط» بين الخالد والفاني. وهو في مصدره الغيبي يؤكد هذه القدرة المزدوجة، فهو ابن «الفاقة» و«الحيلة»، وكذلك فانه فقير على الدوام، وهيهات أن يكون جميلا أو رقيقا كما يتصوره عامة الناس، بل انه على العكس ــ فظ قذر حافي القدمين متشرد كأمه (الفاقة) ولكنه بالمقابل فيه شبه من والده، متربص دائما لكل ماهو جميل وطيب، اذ أنه جرىء قوي، قناص لا يهاب شيئا، ولوع بالابتكار لا تنفد حيله، سفسطائي لا يضارع، وليست له طبيعة الخالدين ولا الفانين، قد يكون في اليوم الواحد متمتعا بالحياة على أتم نضرة، فاذا به يموت فجأة، وقد يحيا من جديد عندما تنجح حيله بفضل طبيعة أبيه، ومع ذلك ينساب دائما من بين أصابعه ماكسبه من هذه الحيل، فالحب ليس دائما في عوز الفاقة، كما أنه ليس في سعة العيش. وأخيرا ــ كما تقول ديوتيم ــ لا يجوز أن نخلط بين الحب والمحبوب، فالمحبوب دائما جميل، ولكن الحب ليس بالضرورة كذلك وان كان يتعلق بما هو جميل، وهذا هو معنى السعادة في رأي الفلسفة .. أي نشدان الجمال، فهي الغاية التي مابعدها غاية.

التأثر والأصالة:

ينبغي أن نضع بعض المبادىء المقررة، لكي يتسنى لنا أن نرى الأمور في حجمها ومكانها الصحيح. ولنعترف أولا أن الاطلاع على ترجمة أو تلخيص بالعربية لحوار المأدبة ليس موضع شك، فالاشارة الى «الايروس» أو المخلوق المدور الشكل، لا يمكن ارجاعه الى توارد الأفكار أو الا تفاق، حيث لا أساس له في الأساطير أو العقائد العربية، ويجزم بهذا تعدد الاشارات الى فلاسفة وأطباء في «الزهرة»، بل في كتابات الجاحظ وهي سابقة عليه، وقد ازدهرت الترجمة منذ عصر الرشيد والى مابعد عصر المتوكل (توفى الرشيد سنة ١٩٣هـ، وقتل المتوكل سنة ٢٤٧هـ). وسنرى الآن بشكل قاطع أيضا أن تأثير أفلاطون والثقافة اليونانية يتجاوز «المأدبة» الى

مقولات وتيارات أخرى. ولكن من وجهة أخرى سيكون من الخطأ البالغ والظلم للثقافة العربية أن نعيد أي لون من التشابه الفكري الى التأثر المباشر، فليس الحب وقفا على عصر أو شعب أو ثقافة، وهو مما تتشابه فيه الطباع والمشاعر والمسالك كما قدمنا، وسنجد في كلام العرب مايكاد يكون اعادة لمجموع الأقوال حول المائدة، بصرف النظر عن أسطورة الايروس التي قال بها ارستوفان وحده، ومع هذا فإن هذه الأقوال تكشف عن طبيعة الفراسة العربية، والقدرة على الملاحظة، والدراية بالطبائع والأخلاق، ولم يكن العرب بحاجة الى ثقافة أخرى لترشدهم الى شيء من ذلك، وهذا شعرهم يشهد بصدق الدراية ورهافة الشعور ودقة الملاحظة للواقع الحسي والواقع النفسي معا.

وهذه جملة من الأقوال تناظر أقوال المتحاورين حول المائدة:

* قول الأصمعي في جواب سؤال عن سبب العشق:

إذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح المتشابهة، ألهبت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لاشراقه طباع الحياة، ويتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس، متصل بجوهريتها، يسمى العشق.

* وقال ثمامة:

العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأعطى عنان طاعتها وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمي في القلوب مسلكه.

* وقال ابن الدباغ:

اعلم أن مطلب ذوي العقول الكاملة، والنفوس الفاضلة، نيل السعادة

القصوى، التي معناها الحياة الدائمة في الملأ الأعلى، ومشاهدة أنوار حضرة قدس المولى، والتلذذ بمطالعة الجمال الالهي الأسني ... وانما سبق للنفس التلذذ بالمحسوسات قبل اللذة بالأمور الروحانية لتقدم الحواس وقوى الطبع البدني من أول النشء قبل اندراج نور العقل واشراقه على اللذات الانسانية .. واعلم أنه متى كانت المناسبة التي بين المحبين بالفطرة الأولى خفيت أسباب المحبة في هذا الوجود، وان اتفقت بعد فان كانت تلك الأسباب ظاهرة فزمان ظهور المحبة بقدر ارتفاع العوارض عن احدى الذاتين حتى تحصل المناسبة، وربما كانت المناسبة فيما بعد بما يقرب بالرياضة والتنقل في أطوار المحبة حتى تعود الى أخص رتب القرب. وهذه الأطوار هي مقامات المحبة (٤)

* وعقد ابن القيم بابا تحت عنوان: «في أن العالم العلوي والسفلي انما وجد بالمحبة ولأجلها، وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك انما وجدت بسبب الحب». وفي هذا الباب، يقسم كل مافي العالم من حركة تحت ثلاثة أنواع: اختيارية وقسرية وطبيعية، ثم يقول:

والحركة الاختيارية أصلها الارادة، والقسرية والطبيعية تابعتان لها، فعاد الأمر الى الحركة الارادية، فجميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للارادة والمحبة، وبها تحرك العالم ولأجلها، فهي العلة الفاعلية والغائية، بل هي التي بها ولأجلها وجد العالم، فما تحرك في العالم العلوي والسفلي حركة الا والارادة والمحبة سببها وغايتها، بل حقيقة المحبة حركة نفس المحب الى محبوبه، فالمحبة حركة بلا سكون. وكمال المحبة هو العبودية، والذل، والخضوع، والطاعة للمحبوب (٥).

---

(٤) مشارق أنوار القلوب ص ٤ ــ ٩.

(٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٥٥ ــ ٥٩.

ففي مثل هذه الأقوال نجد الايمان بقدم الحب (على الأقل كصفة من صفات الله) وإسناد كل ماوجد في الكون اليه، وأنه ملك مطاع، وأنه مفجر لمواهب الانسان ومشاعره، وأنه يجعله يقبل مالم يكن يرضى من قبل، وأنه يلعب بمصائر الناس .. الخ. وهذا التشابه في المعاني العامة لا يعني التأثر المباشر، هذا فضلا عن أن التأثر المباشر الذي سنجده يتحدد بترديد بعض الأقوال منسوبة صراحة الى أصحابها من قدماء اليونان لا يؤدي الى القول بفقدان الأصالة؛ لأن هذه الأقوال المنسوبة صراحة لفلاسفة وأطباء وخطباء تلتقي في معناها العام مع أقوال أخرى للعرب، ولأنها مجرد آراء فردية ولا تمثل نظرية أو عقيدة عندهم، ولم تقم عليها نظرية أو عقيدة عندنا.

وقد سبق أن عرفنا ماردد ابن داود من زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل، وكذلك فقد حكى عن أفلاطون أنه قال: ماأدري ماالهوى، غير أني أعلم أنه جنون الهي لا محمود ولا مذموم. كما نقل زعم بطليموس عن الاتفاق في الصداقة والعداوة، ومازعم جالينوس عن المشاكلة، وقوله ان العشق من فعل النفس وهي كامنة في الدماغ.

وينقل جعفر السراج عن أبي بكر بن المرزبان بسنده، أن سقراط الحكيم قال: العشق جنون، وهو ألوان كما أن الجنون ألوان(٦).

ويتوسع ابن الجوزي في ايراد مثل هذه التعريفات المقتضبة، وهاك جملة من اقتباساته:

قال أفلاطون: العشق حركة النفس الفارغة بغير فكرة.

وسئل يوذجانس عن العشق، فقال: سوء اختيار صادف نفسا فارغة.

وقال أرسطاطاليس: العشق هو عمى الحسّ عن ادراك عيوب المحبوب.

---

(٦) مصارع العشاق جـ ١ ص ١٥.

وقال فيثاغورس: العشق طمع يتولد في القلب، و يتحرك و ينمي، ثم يتربى، ويجتمع اليه مواد من الحرص، فكلما قوى ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج، والتمادي في الطمع، والفكر في الأماني، والحرص على الطلب، حتى يؤديه ذلك الى الغم المقلق.

وفي هذا المعنى قال المتنبي:

وماالعشق الا غرة وطماعة يعرض قلب نفسه فيصاب

وقال بعض الفلاسفة: لم أر حقا أشبه بباطل، ولا باطلا أشبه بحق، من العشق. هزله جد، وجده هزل، وأوله لعب وآخره عطب (٧). وفي «ذكر أدوية العشق» ينقل عن بقراط قوله: قصمت الأدواء بالعقاقير، وأقتها بازاء العلل، فأعياني دواء الحب بعد تمكنه أن أدركه(٨). و ينقل في مكان آخر عن جالينوس، ماسبق لابن داود اقتباسه مع تغيير طفيف في التركيب لا ينال من وحدة المعنى، فالعشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: للتخيل والفكر والذكر، ولن يستحق العاشق هذه الصفة حتى تسخر كل نفسه للعشق(٩).

و يردد ابن القيم جانبا مما سبق اليه ابن داود وابن الجوزي(١٠)، وسيمضي موكب الاقتباس و يتوسع عند المتأخرين، وليس من همنا أن نستقصي هذه النقول، حين لا تدل على تأثير فكري صريح، وتصير مجرد أقوال حكمية منتشرة.

وأحسب أننا الآن على أهبة التوقف عند مسائل محددة، نحسم بها قضية التأثر والأصالة على أن نضع في الاعتبار دائما أن العرب من أصحاب

(٧) ذم الهوى ص ٢٨٩، ٢٩٠.
(٨) السابق ص ٥٨٣.
(٩) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٨ وذم الهوى ص ٣١٤.
(١٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧ ــ ١٤٠.

الدراسات عن الحب كانوا حريصين دائما على أن يكتشفوا في تراثهم العربي الاسلامي مقابلا لما يقرءون في الثقافة اليونانية أو غيرها، وقد رأينا من قبل كيف سجل ابن داود حديثا نبويا عن الأرواح الجنود المجندة، قبل أن يضع أمامنا أسطورة الروح المدورة الشكل، وكيف عقب على هذه الأسطورة بأبيات من الشعر الجاهلي والأموي، فهو بالطبع شعر معبر عن أصحابه وتراثهم، وليس صدى لتأثير وافد. وكذلك فعل ابن حزم حين يكشف عن ماهية الحب بأنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع. وقد أرجع ابن حزم تعريفه هذا الى الآية الكريمة: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها) وكان تعقيبه الرائع عليها، وهو قوله: «فجعل علة السكون أنها منه»، فابن حزم يأخذ بالتعليل الميتافيزيقي، على الرغم من أنه يقرر في البداية أن سر التمازج والتباين في المخلوقات انما هو الاتصال والانفصال، وأن الشكل دأبا يستدعي شكله، فانه لا يترك هذا القول يفهم فيا يدل عليه ظاهره، فليس المقصود بالشكل الهيئة، «ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيدا لقلبه عنه. ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه(١١)». واذن فان التعويل على (جعل منها زوجها) رجع بنا الى النفوس لا الأجساد أو الأخلاق، والتعويل على جوهر معقول، وليس على مادة ملموسة أو صفة معلومة هو في ذاته رجوع الى التصور الميتافيزيقي لقضية الحب، وهذا بدوره ينتهي الى المعنى الرمزي الذي انتهت اليه اسطورة «الايروس» دون أن يكون هذا ملزما بتقبلها في مراحلها أو تفاصيلها.

على أننا يمكن أن نجد ما يعتبر مرتكزا لتأثر مباشر بالفلسفة اليونانية في القول بأثر النجوم في تشكيل أخلاق الناس وتلوين أمزجتهم، ومن ثم عقد

---

(١١) طوق الحمامة ص ٢١.

حالات من التوافق أو التنافر فيا بينهم. ونرى أن هذا القول تفريع على قول آخر دار حوله جدل كثير وانقسم فيه الفلاسفة والمتكلمون، وهو قضية خلق العالم، فلكي يحتفظ بصفة القدم لله تعالى وحده، وصف العالم بأنه حادث مخلوق، ولكن فريقا من المؤمنين بهذا القول ـ في الفلسفة اليونانية ـ اصطنع مأزقا وراح يتحايل للتغلب عليه، فالله سبحانه واحد، ولا يصح أن يصدر عنه غير واحد، حتى لا يلابس الكثرة أو التعدد، فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم بشكل مباشر، وهذا العالم مكون من جزئيات؟ للخروج من هذا التناقض المفترض وضعت نظرية الفيض Emanation التي تنسب الى أفلوطين، وهي نظرية معقدة، خلاصتها أن الموجود الأول واحد، قد صدر عنه واحد فقط، هو المعلول الأول، أو العقل الأول، الذي سيفيض عنه عقل ثان، كما سيفيض عنه نفس الفلك الأقصى أو السماء التاسعة، وجرم الفلك الأقصى أيضا، أي أن هذا العقل الأول هو الذي يحمل طبيعة الانقسام والتعدد، وسيحمل العقل الثاني طبيعة الانقسام أيضا اذ يفيض عنه عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه، ومنه يفيض عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه، ومن هذا العقل الرابع يفيض عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه، وتمضي السلسلة حتى تصل الى العقل العاشر أو العقل الفعال الذي تفيض عنه المادة التي تقبل الكون والفساد.

لقد قال بهذه النظرية من الفلاسفة الاسلاميين ابن سينا والفارابي، وقد ردها الغزالي ووصفها بالشناعة ووصف أصحابها بالاغترار بالعقل(١٢)، والذي يعنينا منها الآن أنها جعلت الأفلاك والكواكب في مرتبة أعلى من مرتبة العالم، هي أقرب الى الله، والتسلسل الهرمي يجعل السابق أصلا ومصدرا للاحق، وهذا نوع من التحكم وحتمية الارتباط والتأثير. وقد لا يشير أصحاب النجوم الى هذه النظرية، ولكننا نرى أنها الأساس المختفي الذي تحركت منه مزاعم تأثير النجوم في حالات الحب

(١٢) الفلسفة في الاسلام ص ١٤٣.

والكراهية. ولابد أن نعود الى هذه النقطة بشيء من التفصيل.

نفس أو أنفس؟:

ونستكمل هنا الرؤية الأفلاطونية للنفس، ونرى مدى تأثيرها في تعليل الحب عند المفكرين العرب. والنفس عند أفلاطون مزاج يتألف من قوى ثلاث: احداها هذه القوة العاقلة التي تتفهم الأشياء وتتبينها، وتنتقل من المحسوس الى المفهوم، ومن المركب الى المجرد حتى تنتهي الى الحقائق الثابتة، ثم الى حقيقة الحقائق أو فكرة الخير أو الاله. والثانية هذه القوة الغضبية التي وكل اليها الدفاع عن الحياة والاحتفاظ بها، وهي التي نسميها الشجاعة، وهي التي تحملنا على أن نغضب ونثور كلما احتجنا الى الغضب والثورة. والثالثة هذه القوة الشهوية، التي تعني بوجود الجسم المادي، لأنها تحمله على ارضاء شهواته المختلفة: من الأكل والشرب وما يتصل بهما من أنواع اللذات. ولكل قوة من هذه القوى الثلاث مركزها في الجسم؛ فأما الأولى فستقرها الرأس، وأما الثانية فستقرها الصدر، وأما الثالثة فستقرها البطن.

والنفس عند أفلاطون تشبه عربة يقودها جوادان أصيلان: أحدهما الغضب والآخر الشهوة، أما سائق الجوادين فهو العقل. واذن فلابد أن يوجد بين هذين الجوادين توازن في القوة وتوافق في الحركة من جهة، ولابد من أن يوجد بينهما وبين السائق توازن آخر يضطرهما الى الخضوع له والاذعان لأمره من جهة أخرى. فاذا اختل التوازن بين الجوادين أو بينهما وبين السائق، فذلك مصدر الشر الذي نتورط فيه. قد تسرف القوة الغضبية حتى تسيطر على القوتين الأخريين، واذن فنحن متهورون مندفعون. وقد تسرف القوة الشهوية؛ واذن فنحن عبيد اللذة وأرقاؤها. وعلى هذا النحو يرى أفلاطون أن الفضيلة حقا انما هي مزاج ينتج من التوازن بين هذه القوى، بحيث يستطيع الجسم أن يحيا، ويحتفظ بحياته دون أن يحول بين النفس

العاقلة وبين الطموح الى الخير والسعي الى الوصول اليه(١٣).

هذا أكثر التصورات للنفس شهرة في الفكر اليوناني، والتقسيم والتوازن هو جوهر النظرية الأفلاطونية في الأخلاق، واذن فان طغيان أي قوة من قوى النفس الثلاث، واستئثارها بالقيادة والتوجيه سيعني حدوث خلل ما، لا ترضى عنه النظرية الأخلاقية. فالى أي قوة من هذه القوى يرجع الحب؟ لقد ربطه أفلاطون على لسان ديوتيم، بالوسيلة والغرض أو الغاية، ومن هنا تصح أو يمكن أن تصح العبارة المنسوبة الى أفلاطون في وصف الهوى بأنه جنون الهي لا محمود ولا مذموم!! أي لا يحمد في ذاته، ولا يذم في ذاته.

أما اصحابنا فانهم ــ أو بعضهم على الأقل ــ قد أفاد من روح هذا التصور، وأطلقه أوصافا على بعض أنواع النفوس، وهو أمر متوقع على أي حال كامتداد أو توسع طبيعي للقول بالمشاكلة، وانما ظهر أفلاطون ــ أو أثره ــ في اطار التقسيم وتحديده واختيار خصائص كل نفس. فتحت عنوان «في ذكر سبب الحب والعشق» يعالج ابن الجوزي هذه القضية من أكثر من زاوية، ولكنه يبدأ بما يسميه: أنواع النفوس فينسب الى «حكماء الأوائل» أنهم قالوا ان النفوس ثلاث:

نفس ناطقة، ومحبتها منصرفة الى المعارف واكتساب الفضائل.

ونفس حيوانية غضبية، فحبتها منصرفة نحو القهر والغلبة والرياسة.

ونفس شهوانية، فحبتها منصرفة الى المآكل والمشارب والمناكح.

ثم يقول ابن الجوزي: «ونحن الآن مبتدئون لنشرح عشق هذه النفس الشهوانية، فنقول: سبب العشق مصادفة النفس مايلائم طبعها(١٤) ... الخ. ويجدر بنا أن نتأمل كيف حصر ابن الجوزي مفهوم العشق ــ من

---

(١٣) قادة الفكر ص ١٠٧ ــ ١٠٩.

(١٤) ذم الهوى ص ٢٩٦.

حيث يدري أو لايدري ـ في المناكح، أي البحث عن المتعة الجنسية، ومن ثم كان منطقيا أن يعيده الى النفس الشهوانية، ولو أعاد نظره في التقسيم وأمعن النظر في مفهوم العشق ذاته لأمكنه أن يكتشف من العشق أنواعا تدخل في نطاق طلب المعارف واكتساب الفضائل. ومن ثم فانه ليس باستطاعتنا تقبل هذا التقسيم الجامد، ومن حقنا أن نبحث عن بديل أكثر مرونة وفهما لتداخل الطبائع وتفاعل الصفات، ولعل ابن الجوزي نفسه قد أشار الى جانب طيب في العشق حين ردد مع من يمتدحونه بأنه لا يكون الاّ من لطافة الطبع، ولا يقع عند جامد الطبع حبيبه، وأنه يجلو العقول و يصفي الأذهان مالم يفرط، فاذا أفرط عاد سما قاتلا (١٥). وليس وصف الافراط بالسمية وقفا على العشق بأي حال، انه حكم شامل لكل شيء، ومن ثم فانه خارج عن كلامنا.

وقد تطلق عبارات أخرى على الأقسام الثلاثة، ولكن الدلالة تبقى كما هي، فابن القيم يقسم النفوس الى: نفس سماوية علوية، ونفس سبعية غضبية، ونفس حيوانية شهوانية، والحب في هذا العالم دائر بين هذه النفوس الثلاثة، فأي نفس منها صادفت مايلائم طبعها استحسنته ومالت اليه (١٦).

وقد نجد في التصور الصوفي مرونة أكثر، مع امكان الحركة بين الأقسام، أو الترقي من مستوى الى مستوى. فالديلمي مثلا (أبو الحسن علي بن محمد) يقسم المحبة ـ وليس النفوس ـ الى خمسة أنواع، و يرى أنها لخمسة أصناف، وهذا متوقع: نوع الهي لأهل التوحيد، ونوع عقلي لأهل المعرفة، ونوع روحاني لخواص الناس، ونوع طبيعي لعامة الناس، ونوع بهيمي لرذال الناس. والديلمي لا يتهجم بالذم على أي نوع من هذه

---

(١٥) السابق ص ٣٠٦.

(١٦) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٥٩ وما بعدها.

الأنواع، باستثناء الأخلاق البهيمية، على أنه مع ايمانه بأهمية الترتيب التنازلي الذي حفظ به قيمة كل نوع، تدرجا من المحبة الالهية الى البهيمية، فانه يبدأ بذكر وتحليل المحبة الطبيعية مؤثراً لها لأسباب سنرى أهميتها الآن .

يقول :

«واعلم أنا انما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية، لأنه منها يرتقي أهل المقامات الى ما هي أعلى منها حتى ينتهي الى المحبة الالهية . وقد وجدنا النفوس الحاملة لها اذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الالهية، فاذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول الى غايتها والارتقاء الى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبون، فأزعجتهم حتى ترتقي بهم الى الالهية درجة درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقا الى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى (١٧)» .

والأهمية الواضحة التي يضيفها هذا الاقتباس أنه لم ينظر الى أهل المحبة الالهية على أنهم صنف أعلى من البشر أو متميز عنهم، إن المحبة الطبيعية هي البداية، وهي علامة السوية الانسانية والاستعداد للترقي في نفس الوقت، والذي لا يسخو طبعه لمحبة البشر، وعشق الجمال، و يتجاوز تلقائيا ذاته الفردية ليتفانى في حب شخص آخر، و يرى سعادته في اسعاده، هو بالضرورة عاجز بل أكثر عجزا عن أن يتفتح وجدانه للدرجات الأخرى والوفاء لمتطلباتها، فأين هو من الحب الروحي والحب العقلي والحب الالهي ؟! وحين نقول بالاستعداد الفطري للحب أو الطبيعة فاننا نقول بالمشاكلة في نفس الوقت من حيث هي اتفاق طبائع وتجاوب فطري بين اثنين اتفقا شعورا وهدفا . و يتأكد هذا حين يعود الديلمي الى تقسيمه السابق، فيستبعد المحبة البهيمية، ثم يجعل الأربع الباقية في ثلاث مراتب :

---

(١٧) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص ١٥ .

«محبة بين العبد وربه بلا واسطة، وهي منزلة أهل التوحيد والمعرفة، ومحبة تعارف الأرواح في الغيب، وهي منزلة أصحاب المقامات وهم خواص المؤمنين، ومحبة بين صالحي المؤمنين وعوامهم وهي من مشاكلة الطبيعة (١٨)».

وليس من الحتم — حيث يفتقد الدليل القاطع — أن يكون كل ما يظهر فيه تأثير الفكر الأفلاطوني قد وصل الى المفكر العربي بطريق مباشر، فقد كان أفلاطون مدرسة واسعة الانتشار، كثيرة التلاميذ، أضيفت اليها اجتهادات كثير من هؤلاء التلاميذ، وهذا الدكتور فؤاد زكريا في دراسته عن : «التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس»، يسجل على أفلوطين كيف كان موقفه توفيقيا أو تلفيقيا بين التعاليم المتعارضة من لدن أفلاطون، والرواقية ذات النزعة المادية. حتى أننا نجد — كما يقول — رواقيا مثل بوزيدونيوس يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالتقسيم الثلاثي للنفس، ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس، أي المبدأ المدبر لها، من الجوهر الالهي، ثم بعودته الى ذلك الجوهر مرة أخرى. أما أفلوطين فانه في تساعياته قد طرح تفاصيل أكثر، اذ تحدث في التساعية الأولى عن تطهر النفس، وفي الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول، وفي التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجي (١٩).

واذا صح أن النزعة الصوفية هي التي تميز مذهب أفلوطين عن مذهب أفلاطون (٢٠)، فمن الممكن القول بأن الأثر الأفلاطوني قد وجد طريقه الى الفكر العربي عبر أفلوطين، لتوافق المنحى الديني الخلقي، وللقول بظهور

---

(١٨) السابق ص ٣٢.
(١٩) التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس (دراسة ومقدمة) ص ١٥ — ١٧ والمراجع المبينة بها.
(٢٠) السابق ص ٥٠.

آثار شرقية في فلسفة أفلوطين، ولما نحن بصدده الآن من وضوح التأثير في مجال التصوف أكثر من غيره.

وقد تذكرنا آراء ابن حزم في تعليل الحب، بجانب من رأى أفلوطين في النفس، فقد رفض أفلوطين من البداية اعتبار النفس شيئا ماديا، كما رفض اعتبارها مرتبطة بالجسم أو متوقفة عليه بأي معنى من المعاني. ويضيف أفلوطين الموجودات من حيث القابلية للانقسام الى موجودات من طبيعتها أن تكون منقسمة، وهي الأشياء المادية الحسية، وأخرى لا تقبل الانقسام على الاطلاق مثل الأفكار العقلية. وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبيعتين وتتمثل في النفس، فهي منقسمة ولا منقسمة في نفس الوقت، لأنها قريبة من المعقولات، غير أنها تحل في البدن، والدليل الذي يبرهن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التي تسود الكائن الحي، بحيث يحس كله بأي مؤثر يقع على جزء معين من جسمه، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تمام الانفصال، وانما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء (٢١) ، فهل تحمل عبارات ابن حزم هذا التصور نفسه، أو شيئا منه حين يقول في ماهية الحب : «والذي أذهب اليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة : الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها. وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات انما هو الاتصال والانفصال (٢٢)». فهل الاشارة الى أصل العنصر الرفيع، والمقر العلوي للنفس، هل لهذه التعابير الغامضة معنى غير الاشارة الى نظرية الفيض، والقول بالنفس الكلية، وتجاور الوحدة والانقسام في طبيعتها ؟!. وجدير بالذكر أن بعض الدارسين قد ربط هذا

---

(٢١) السابق ص ٨٨ ــ ٩٥.

(٢٢) طوق الحمامة ص ٢١.

الاقتباس السابق من «طوق الحمامة» بأفلاطون وحديثه المشهور عن «الايروس» حول «المأدبة» (٢٣)!! مع أن ابن حزم ــ كما هو واضح في سياق الاقتباس، وهو جزء أسقطه الباحث الفاضل ــ قد رفض صراحة ما حكاه ابن داود، والذي حكاه ابن داود هو أسطورة الايروس ذاتها، والفرق البازغ بين قول ابن داود وقول ابن حزم ماثل في ظهور كلمة «النفس» عند ابن حزم، وكلمة «الروح» عند ابن داود، وقد تعني عبارة «النفوس المقسومة» و «أصل عنصرها الرفيع» الاشارة الى النفس الكلية التي تضم أشتات الكون، وتتمثل في كل جزء منه، وفي كل شخص أيضا، قياسا على مشول النفس في كل جزء من الجسم، وهنا يلعب «الاستحسان الروحاني» دور المؤكد والمحقق «للامتزاج النفساني» وقد وضعهما ابن حزم مترادفين، فالمحبة عنده «استحسان روحاني وامتزاج نفساني»، في الجملة الأولى شعور خالص واهتمام بالمعنوي المعقول، وفي الثاني ما في طبيعة النفس من معنوى معقول، حال في المادى الملموس!!

على أنه من الضروري أن ننبه الى أن التصور الأفلاطوني للنفس قد أشار الى نفس واحدة تنطوي على ثلاث قوى، تحظى بكمالها في حالة التوازن، وتنحرف اذا ما تغلبت احدى هذه القوى الثلاث على غيرها، أما التصور الاسلامي فقد جنح الى تعدد الأنفس بحسب ما يغلب على طبيعتها، ورتبها صعودا وهبوطا اعتبارا لهذا الطبع الغالب، دون أن يعني بحالات التداخل والصراع بين الطبائع في داخل النفس الواحدة، وفي هذا التصور قدر من التسرع والسطحية، والميل الى التصنيف القاطع، وليس في عالم النفس شيء قاطع محدد لا يقبل الآ قولا واحدا. وخير التصورات الاسلامية وأكثرها مرونة تلك التي رأت امكانية التواصل بين هذه النفوس أو الانتقال من نوع الى نوع.

---

(٢٣) ابن حزم الأندلسي ص ٢٣٥.

إخوان الصفاء وماهية العشق:

وضع اخوان الصفاء رسالة تحت عنوان «في ماهية العشق»، وهي الرسالة السادسة من رسائلهم النفسانيات العقليات (٢٤)، فيشيرون صراحة الى تأثرهم المباشر وموقفهم التسجيلي الناقل، اذ يقول كاتب الرسالة: «ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفا مما قالت الحكماء والفلاسفة في ماهية العشق، وكمية أنواعه، وكيفية نشوئه ومبدئه...» الخ، ويتبع ذلك بأحكام الأخلاقيين عليه، فهناك من ذمه وذكر مساوئ أهله وقبح أسبابه وزعم أنه رذيلة، ومن قال إنه فضيلة نفسانية، ومدحه، وذكر محاسن أهله، وزين أسبابه، وهناك من لم يتعمق في الأسباب والدوافع فزعم أنه مرض نفساني، ومنهم من قال انه جنون الهي، ومنهم من زعم أنه همة نفس فارغة...

ويناقش كاتب الرسالة هذه المزاعم ويفندها، فاذا كان العشق يترك النفس فارغة من جميع الهم الاّ همّ المعشوق، فان هذا لا يعني أنه من فعل البطالين الفراغ كما زعم من لا خبرة له بالأمور الخفية والأسرار اللطيفة، ولا يعرف من الأمور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر، وأما الذين زعموا أنه جنون الهي فانما قالوه لعجزهم عن مداواة من أصابهم بغير الدعاء والصدقة والقرابين، وهنا يذكر أبيات عروة بن حزام، قتيل الحب، كما يسميه:

بذلت لعراف اليمامة حكمه ... وعراف نجد إن هما شفياني
فما تركا من سلوة يعرفانها ... ولا رقية إلاّ بها رقياني
فقالا: شفاك الله! والله ما لنا ... بما ضمنت منك الضلوع يدان

ويظهر هذا العجز عن مداواة العشق فيما يذكر من أن الحكماء والأطباء

---

(٢٤) وهي الرسالة السابعة والثلاثون في التسلسل العام. انظر: رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ــ المجلد الثالث ص ٢٦٩ ــ ٢٨٦.

من اليونانيين كانوا إذا أعياهم علاج مريض و يئسوا منه حملوه الى هيكل المشترى، وتصدقوا عنه وصلوا، وقربوا قربانا، وسألوا الكهنة أن يدعوا له بالشفاء.

أما أسباب العشق، كما جاءت في الرسالة فانها تستغرق كل ما سبقت الاشارة اليه..

١ ــ فمن الحكماء من زعم أن العشق هو افراط المحبة وشدة الميل الى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع، والى شخص دون سائر الأشخاص، أو الى شيء دون سائر الأشياء. وهذا الهوس بالشيء الواحد يسميه بعض الأطباء ماليخوليا، ومن ثم فهو يتجاوز العشق البشري كعلاقة بين اثنين، من شخص نحو آخر من أبناء الجنس، ذكرا كان أو انثى، وهذا الأخير هو ما تهتم به الرسالة.

٢ ــ ومن الحكماء من قال إن العشق هوى غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد، أو نحو صورة مماثلة في الجنس. ومنهم من قال إن العشق هو شدة الشوق الى الاتحاد، ولهذا فأي حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها، ولهذا قال الشاعر:

أعانقها، والنفس بعد مشوقة ... إليها، وهل بعد العناق تداني؟
وألثم فاها كي تزول صبابتي ... فيزداد ما ألقي من الهيمان
كأن فؤادي ليس يشفي غليله ... سوى أن يرى الروحين يمتزجان

٣ ــ ويمتزج القول بالمشاكلة، بالتقسيم الثلاثي الذي تعرفنا عليه، عن أنواع النفوس، و يستندان معا الى القول بتأثير النجوم، مع اضافة هامة، رأينا جانبا منها عند الديلمي فيما اقتبسناه من كتابه: «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف». فهناك من النفوس: النفس

النباتية الشهوانية، والنفس الغضبية الحيوانية، والنفس الناطقة. أما الإضافة الهامة فتتجلى في قول إخوان الصفاء: «إنه ليس أحد من الناس يخلو من نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناها، أو يكون آخذا بنصيب من كل واحد منها قل أو كثر». وبهذه الاضافة الحاسمة اكتسب الاطار مرونة، هي وحدها التي تجعله ــ برغم النص على امكانية الجمود داخل اطار واحد ــ قادرا على استيعاب الخبرات والنماذج الانسانية المتنوعة، والتي هي أكثر تعقدا وتداخلا من استعارة صفات النبات والحيوان والعقل.

وقد تدرج القول بالطبائع الثلاثة السابقة الى التعليل بأثر النجوم، وكأنما هو الحل الميتافيزيقي الوحيد، لواقع علمي مشاهد. حقا: اذا كانت الأنفس نباتية أو حيوانية أو ناطقة، وأنها تتجاذب لهذا الشبه، وتتنافر لانعدامه، فما الذي جعلها في واحد من هذه الأنواع دون الآخرين؟

«والعلة في ذلك أنه لما كان من شأن النفوس أن تتبع أمزجة الأبدان في اظهار أفعالها وأخلاقها ومعارفها، وبخاصة ما كان أغلب منها في المزاج، وأقوى في أصل التركيب... وذلك أن كل انسان يكون المستولي عليه، في أصل مولده، القمر أو الزهرة وزحل، فان الغالب على طبيعته قوة النفس الشهوانية نحو المأكولات والمشروبات والجمع والادخار لها. وان يكن المستولي المريخ والزهرة أو القمر، فان الغالب على طبيعته شهوة الجماع والمناكح. وان كل المستولي على أصل مولده الشمس والمرّيخ، فان الغالب على طبيعته تكون شهوة النفس الغضبية نحو القهر والغلبة وحب الرياسة. وان كان المستولي عليه، في أصل مولده، الشمس وعطارد والمشتري، فان الغالب على طبيعته تكون شهوات النفس الناطقة نحو المعارف واكتساب الفضائل والعدل.

وقد بيّنا في رسالة مسقط النّطفة كيف يتقرر في جبلة الجنين وطبع

المولود تأثيرات هذه الكواكب. وبيّنا في رسالة الأخلاق كيف يعتاد الانسان باكتساب تلك الطباع، والأخلاق التي في الطباع، قبولها وتهيّؤها، أو ضد ذلك».

ويشعر كاتب الرسالة بالقلق حين يشاهد من تغّير أحوال العشاق ما لا يمكن تفسيره بعلة ثابتة راجعة الى يوم ميلاد العاشق والمعشوق، فيضيف عبارة دالة، ترجع الى حركة الأفلاك أيضا: «وأما تغّير العشق بعد ثباته زمانا طويلا فهو تغير أشكال الفلك في تحاويل سنى مواليد الناس، وسير درجة الطالع وتنقلها في حدود البروج والوجوه، وهكذا تسييرات شعاعات الكواكب في أبراج الانتهاءات في مستقبل السنين».

ولا ينسى كاتب الرسالة أبيات ابن الرومي الثلاثة، وما فيها من إشارة الى الاتحاد بين روحين، فيقول إن الاتحاد من خاصية الأمور الروحانية، والأحوال النفسانية، لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الاتحاد، بل المجاورة والممازجة والمماسة لاغير.

وتحمل رسالة اخوان الصفاء في ماهية العشق أول اشارة صريحة الى الحب الأفلاطوني، حب الأستاذ للتلميذ، والكاتب يعطيه اهتماما واضحا، وهو عنده ذو أهداف تربوية، وهو نتاج أوضاع حضارية، ولهذا لا تعرفه غير البلاد ذات الحضارة، ويؤكد اعتزازه بهذا الحب؛ إنه يصف محبة الرجال للنساء وعشقهن بأنه أمر مركوز في طباع أكثر الحيوانات التي لها سفاد، وذلك ليكون منها النتاج، «والغرض منها بقاء النسل، وحفظ الصورة في الهيولي... والغرض من هذه كلها بعيد من أفكار أكثر العقلاء». أما أكثر العقلاء — في رأيه — فليس هدفهم من النكاح مجرد بقاء النسل، إن لهم أهدافا أعظم خطرا: «ثم اعلم أن الأطفال والصبيان، اذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات، فهم بعدُ محتاجون الى تعليم الأستاذين لهم العلوم والصنائع ليبلغوا بهم الى التمام والكمال، فمن أجل هذا

يوجد في الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة للغلمان، ليكون ذلك داعيا لهم الى تأديبهم وتهذيبهم، وتكميلهم، للبلوغ الى الغايات المقصودة بهم، وهذا موجود في جبلة أكثر الأمم التي لها شغف في تعلّم العلم، والصنائع، والأدب، والرياضات، مثل أهل فارس، وأهل العراق، وأهل الشام، والروم وغيرها من الأمم. وأما الأمم التي لا تتعاطى العلوم والصنائع والأدب، مثل الأكراد والأعراب والزّنج والترك، فانه قلّ ما يوجد فيهم، ولا في طباعهم الرّغبة في الغلمان والمردان».

ولا نجد داعيا للخوض في المثلية الجنسية، فقد كفانا الجاحظ مئونة ذلك من قبل، وبّين كيف عمت بها البلوى حتى اصطنع ذلك الحوار بين صاحب الجواري وصاحب الغلمان، يفاخر كل منهما ببضاعته. وسنرى أن قصص عشق الغلمان وأخباره قد أخذت مكانا واضحا أيضا، وأكثر هذه الأخبار والقصص تتسلق على هذا التصور الأفلاطوني عن علاقة الأستاذ بالتلميذ، وعلى تأولات أدعياء التصوف في النظر الى الأمرد ومصاحبته. وقد أورد الأنطاكي سيلا من الأخبار والقصص عن النوع الأول، والعجيب حقا أن يسجله دون أن يعقب عليه بما يخطئه أو ينفر منه، بل لعله يغري به، ونسوق لذلك مثلا هذا الخبر ــ القصة، المحكى عن الصاحب بدر الدين وزير اليمن، «أنه كان له أخ جميل فاختار له معلما ذا هيبة ووقار وأدب، فكان يعلمه في بيته، فامتحن الشيخ بحب الغلام وزاد به الحال، فشكا يوما الى الغلام أمره، فقال: ما أصنع وأخي لا يفارقني ليلا ولا نهارا. فقال الشيخ: ان داري ملاصقة لحائطكم، فاذا كان الليل أتناولك فتجلس معي لحظة لطيفة ثم تعود. فأجاب، فلما كان الليل أظهر الشاب أنه نائم فنام أخوه، ففتح الباب النافذ الى الحائط فوجد الشيخ واقفا فأخذه ومضى، فرآه قد هيأ مجلسا لطيفا ما بين فرش وسماط ومشروب ومشموم، فجلسا يتعاطيان الكأس، وكانت ليلة البدر، وأفاق الوزير فلم ير أخاه

ورأى البـاب مفتوحا، فاطلع فرآهما على تلك الحالة والكأس في يد الشيخ وهو ينشد:

شـفـانـي شربة من خمـر فيه	وحـيـا بـالـعـذار ومـا يـلـيـه
وبـات مـعـانـقـي خـدا لخد	مـلـيـح في الأنام بلا شبيه
وبـات البدر مطلعا علينا	سـلـوه لا ينم عـلـى أخيـه

فـكـان من لطفه كما يقول الأنطاكي ـــ أن قال: والله لا أنم عليكما. وانـصـرف (٢٥). والحذر في أول الخبر لا يناسب التسامح في آخره، هذا التـسامح الذي يصل الى التسليم بالانحراف الخلقي والتستر عليه. وقد أورد صاحـب «مـصـارع الـعـشاق» طائفة من قصص عشاق الغلمان مع اهتمام أكثر بـالمتـصـوفة. ولـعـل مثل هذه الحكايات والأخبار المأثورة كانت وراء اهـتـمـام ابـن الجوزي وغيره بذكر أحاديث وأقوال وأخبار تنهي عن مجالسة المرد والانفـراد بـالـغـلـمـان ومـصـاحبتهم، وقد وضع هذه المحاذير تحت باب «النهي عن النظر» (٢٦)، وكأنه لا يرى فارقا بين المرأة والغلام الأمرد، وهـذا يـدل عـلى عـمـوم الـبلوى في عصره. وقد ذكر هو وغيره أخبارا عن أدعـيـاء الـصـوفية تشهر بهذا السلوك وتظهر زيفه، فيحكي السراج خبرا عن صـوفـي أعجب بغلام، والناس شهود، فقال الصوفي للغلام: قل لا اله الاّ الله. فـقـالها الغلام، فهجم الصوفي عليه قائلا: أقبل الفم الذي قال لا اله الاّ الله!! (٢٧)، وقـد اسـتـحـق هـذا الـصـنـف من المخاتلين الاستهانة والـسـخـريـة حـتـى في المؤلفات التي لا تتحرز كثيرا في ذكر بعض الأمور الجنسية التي تستحق الستر، وهذا ابن فليته يقول منددا بهم في مخطوطته:

«قد أجمع أهل زماننا على تسمية الأمرد المؤجر علقا، والعلق هو الشيء

(٢٥) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٣٦٢، ٣٦٣ ـــ والحائط: الحديقة.

(٢٦) ذم الهوى ص ١٠٥ ـــ ١٢٦.

(٢٧) مصارع العشاق جـ ٢ ص ٢٩٢.

المضنون به من الذخائر النفيسة، وبعض المدلسين من المتصوفين يأتي الى الأمرد فيخمشه ويمسك شفته، ويقول ياعلق، من غير احتشام ولا هيبة، فان لان له وأطمعه في نفسه انتهز فرصة وقضى منه غرضه، وان تنكر له ونهر عليه وخاف بادرة سره وانكار غيره تراخى عنه وتأوه، وهز رأسه وقال: كأنكم ما تعرفون ما العلق ولا تدرون؟ العلق من لا يزال متعلقا برحمة الله تعالى (٢٨)».

وعلى أي حال، ومهما تواردت قصص وأخبار الغلمان وأصحابهم، فان هذا الأمر ظل في إطار القصة والخبر، ولم يتسلل الى نظرية الحب عند العرب، وبهذا بقيت اشارة «إخوان الصفاء» وحيدة، تنبئ عن مصدرها الوافد، دون أن تأخذ مكانا له أساسه في النظر العقلي عند العرب تجاه عاطفة الحب، وظلت سلوكا يوصف بالشذوذ، ويتطلب الاستتار والاعتذار، وليس التبرير والتأويل.

القول في أثر النجوم:

وقد ردد أكثر من دارس قديم للحب أن للنجوم في منازلها ومساواتها أثرا في ايجاد التوافق بين المحب والمحبوب، وكان ابن داود أول من نقل زعم بطليموس أن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضرب، إما لاتفاق الأرواح، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه، وإما للمنفعة، وإما لحزن وفرح، وهو يقرن كل حالة من هذه الحالات الثلاث بوضع محدد للشمس مع القمر، وينتهي الى أن المولودين يمكن أن يكونا مطبوعين على مودة كل منهما للآخر، أو تكون بكل منهما منفعة في صاحبه فتكون المنفعة سببا في الصداقة والمحبة، وقد تكون محبتهما من باب أنهما يفرحان لسبب واحد، أو يحزنان لسبب واحد، فيتوادان بذلك السبب. والحق أن تعليل المحبة بمواقيت

(٢٨) رشد اللبيب الى معاشرة الحبيب ــ مخطوط ــ ورقة رقم ٦٥ ــ أ.

الميلاد لم يكن هدفا واضحا لدى من كتب في هذا المضمار، واشارة ابن داود موجزة وجاءت بشكل عارض، ولم نجد لها امتدادا عند من جاء بعده كالوشاء وابن حزم وابن الجوزي وابن القيم مثلا، مع أن هؤلاء قد شهدوا عصر نشاط الترجمة عن اليونانية واستمتعوا بثماره، ولكن يبدو أن المنحى الخاص الذي نحاه كل منهم قد باعد بينهم وبين القول بأثر النجوم، ونعني الاهتمام بالتجربة الشخصية عند ابن حزم، والترغيب والترهيب على أساس ديني عند ابن الجوزي مثلا غير أن هذا الاتجاه ينشط مرة أخرى في العصور المتأخرة، حتى يعتبر داود الأنطاكي أن من اضافاته المهمة التي أكمل بها «مصارع العشاق» أنه قام بتعليل الأسباب المتعلقة بهذا الفن بالعلل الحكمية مأخوذا من الأصول والأدلة الفلسفية والقواعد الطبية، وأنه ذكر تعلق هذا الفن بأنواع المواليد الثلاثة وكيفية دخوله فيها.

ويظهر أثر الفلسفة اليونانية مع اهتمام بتأثير النجوم منذ البداية عند الأنطاكي، اذ يقول في المقدمة إن واهب الصور لما صدر عنه العقل كان أعظم صادر لقربه من الكمال الذاتي، فالعود اليه وطلب القرب منه واجب على كل ذي نفس قدسية، ومن ثم تطابقت الأدوار شاهدة بذلك، ثم يقرر كيف صدرت النفس الكلية عن هذا العقل، ثم كانت الأجسام الفلكية والعنصرية... واذا كنا في سياق حديثنا عن التأثير والأصالة قد أبينا أن نجزم بأثر نظرية الفيض أو الصدور في القول بتحكم النجوم في الأمزجة والطبائع، فان ابن داود يشير الى اعتبار ذلك، وبهذا يبقى وحيدا في مجال دراسات الحب ــ في القول بأثر النجوم في الحب والبغض، أما الذين تكررت اشارتهم الى ذلك فهم صنف آخر من الدارسين، لم يكن الحب جوهر ما يهتمون به. أما اشارة الأنطاكي فانها قاطعة في انتمائها الى نظرية الفيض وتصورها لأطوار الخلق بدءاً بالذات الالهية، وعبر سلسلة من الأفلاك، تنتهي الى خلق العالم وما فيه ومن فيه.

وقد نجد أثرا لهذا التصور في بعض ما يرويه الأنطاكي من قصص

العشاق وأقوالهم، بل نجد له شعرا مصنوعا يشير صراحة الى أثر الكواكب في عقد الحب أو نقضه مثل قوله :

يقولون إن الشمس تحرق كل ما · تجاسده من كانسات الكواكب
فها خدها المريخ مع شمس وجهها · قد اقترنا في سمت قوس الحواجب
نعم قضيا لي بالشقاوة منهما · بسهم لحاظ عاقني عن مطالبي

وقال في مكان آخر متغزلا على طريقته :

يا عجبا للخال في خدها · كيوان بالمريخ يستمسك
نحسان دلا في اقتران على · أن دم الصب هنا يسفك
يا مطلب طلسمه مانع · هل مطلب الاله مهلك (٢٩)؟

أما ابن أبي حجلة فانه لا يشير الى «الفيض» وانما الى الصفات الخاصة بموقع كل نجم، فيعيد الى الأذهان عصرا عبدت فيه النجوم، وصورت على غرار الحيوان والانسان، وعقدت بينها صلات المحبة والعداوة. فيذكر ناقلا عمن أسماه أرسطاطاليس الفلكي أن للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعا، ولذلك اذا اشتركوا في أصل المولد أو اجتمعوا وتناظروا في أشكال محمودة وقع بينهم العشق والمحبة في بيت أحدهم أو في حده، وكان رب البيت أو صاحب الحد ناظرا اليه، أو كانت الكواكب المذكورة ناظرة في أشكال محمودة أو متقارنة، فزحل يهيىء الفكرة والتمني والطمع والهم والهيجان والأحزان والوسوسة والجنون، وعطارد يهيىء قول الشعر ونظم الرسائل والملق والخلاعة وتنميق الكلام والتذلل والتلطف، والزهرة تهيىء العشق والوله والهيمان والرقة، وتبعث في النفس التلذذ بالنظر والمؤانسة بالحديث والمغازلة التي تبعث على الشبق والغلمة، وتدعو

(٢٩) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٤٦٩ و ص ٤٧٥ .

الى الطرب وسماع الأغاني وما شابه. ثم يردد ابن أبي حجلة ناسبا القول الى بطليموس ما سبق اليه ابن داود عن أوضاع الشمس والقمر في برج واحد أو في برجين متناظرين... الخ (٣٠).

وهذه الفقرة التي اقتبسناها من «ديوان الصبابة» تعدّ وثيقة هامة من حيث اشتمالها على تفصيل يخص كل نجم بصفة من صفات المحبة أو عمل من أعمالها، ولعل هذا التوزيع هو الذي يستدعي القول بأن لعقائد الأمم الأخرى تأثيرا على الفكر العربي في هذا المجال. فمن الناحية الاستنتاجية أو الافتراضية لا يتصور أن تكون الحضارة اليمنية القديمة قد عرفت السدود وأقامت المدن، ولم تعرف شيئا عن عالم النجوم والكواكب، أما الجانب المتيقن فهو ما يتصل بعرب الشمال، فالشعر العربي، ومنذ العصر الجاهلي، وما بعده من عصور الأدب، قد حفل بأسماء النجوم وأوصافها، وتأثيرها في حياة الناس، وفي هذا كله يتفق العرب مع اليونان والرومان وغيرهما أيضا، قبل أن تنهض حركة الترجمة، مما يعني أن علوم العرب في هذا المجال كانت ناضجة الى حد كبير، والبيئة الصحراوية تستدعي ذلك، أو أن التأثير كان سابقا على عصر الترجمة، معتمدا على بيئات وسيطة، مثل الشام والعراق مثلا. فليس مصادفة أن تتعلق أقدار المحبين بعطارد والزهرة وزحل، وهذه الكواكب ــ أكثر من غيرها ــ قد نالت اهتماما وقدسية عند الأمم الأخرى، فعطارد هو ما سماه اليونان هرمس Hermes وهو في أساطيرهم رسول الآلهة المتنقل السريع، وأسماه الرومان مركور Mercure وهو في أقاصيصهم إله الفصاحة والتجارة والنقل، وقد اتفق العرب مع اليونان والرومان في معنى عطارد، فان عطارد من العطرة، وهي السرعة والخفة، ويحدثنا تاريخهم القديم أن عرب تميم اتخذوا عطارد الها يعبدونه في جاهليتهم الأولى، وعطارد يبدو في السماء ــ سواء ظهر في البكور أو في المساء ــ جميلا، وعندما يبلغ سناؤه غايته يتألق في السماء

---

(٣٠) ديوان الصبابة ص ١٤، ١٥.

ويزينها، وقد تغنى الشريف الموسوى بحسنه وبهائه في قوله :

أرى كل نجم عاريا وعطارد اذا ما بدا مثل الغلام المدرع
وتحت شعاع الشمس إن راح ساريا كلؤلؤة في كأس خمر مشعشع

والزهرة تفوق عطارد في الحسن، وهذه الكلمة جمعت معاني الصفاء وتفتح اللون وبياضه ونضارته، وهي ألمع من الشعرى اليمانية اثنتى عشرة مرة، وتمتاز بشدة سطوعها بحيث لا يقوى ضوء الشمس نفسه على أن يطمسها تماما، ولجمال الزهرة وسطوعها عبدها اليونان وأسموها أفروديت، وهي عندهم إله الحب والجنس والجمال، ويقابلها عند الرومان فينوس Venus ، ويقول بعض المؤرخين إن العرب المجاورين للشام والعراق كانوا قبل الاسلام يعبدون الزهرة ويسمونها العزى (٣١).

ونكتفي بهذا القدر الذي يؤكد صواب المعرفة العربية في مجال علم الفلك، أو علم الهيئة كما كان يدعوه العرب في العصور الوسطى، وهذه المعرفة في ذاتها ليست موضوع اهتمامنا في هذه الدراسة، ولكن الذي يعنينا يتصل بها أوثق اتصال، وهذا هو الفارابي يعرف علم النجوم فيقول إنه يشتمل على قسمين؛ أحدهما علم دلالات الكواكب على المستقبل، والثاني العلم التعليمي. وهذا القسم الثاني هو الذي يعد من العلوم، وأما الأول فهو انما يعد من خواص النفس التي يتمكن بها الانسان من معرفة ما سيحدث في العالم قبل حصوله، وذلك من نوع الفراسة والزجر والطرق بالحصى وغير ذلك. وكما لاحظ الأستاذ كرلونلينو، فقد كتب اخوان الصفاء رسالة في علم النجوم، وقسوة الى ثلاثة أقسام، من بينها قسم

(٣١) ندين في هذه الفقرة لمقال : الكواكب في الأدب العربي للأستاذ عبدالفتاح الزيادي. انظر: **مجلة مجمع اللغة العربية** بالقاهرة الجزء الحادي والعشرين سنة ١٩٦٦ صفحة ٥١ ــ ٥٩ والمراجع المبينة بآخر المقال.

يهدف الى معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كونها تحت فلك القمر، و يسمى هذا النوع علم الأحكام (٣٢). ولعله على صواب أيضا فيما لاحظه من أن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الاسلامية من العلوم هي العلوم العملية وخصوصا الطب والكيمياء وأحكام النجوم، و يرى أن تفضيل أحكام النجوم على علم الهيئة الحقيقي أمر طبيعي، لأن الناس من سليقتهم متولعون بالحكايات العجيبة ومعرفة الحوادث المستقبلة وكشف ما يظنونه سرا مكتوما. بل يشير الأستاذ نلينو الى أن أول كتاب ترجم من اليونانية الى العربية هو على المحتمل كتاب في أحكام النجوم منسوب الى شخصية مصرية خرافية، وهو الحكيم هرمس الذي لم يكن له وجود، وكثرت عنه الخرافات بين العرب في عهد الاسلام، وهرمس اسم إله يوناني، زعم المصريون منذ عهد الاسكندر أنه نفس الاله تحوت الذي نسبت اليه قدماء المصريين كل علم (٣٣). ولا بد أن نتذكر هنا اهتمام الخلفاء بالتنجيم، و باصطحاب المنجمين في حروبهم، واستشارتهم عند تأسيس المدن الجديدة وما الى ذلك.

وخلاصة القول هنا أن القول بأثر النجوم في عقد المحبة قد قالت به العرب في فترة مبكرة، وأن أثرا وافدا قد ظهرت ملامحه في ذلك حتى وان كان الاهتمام بالنجوم وتحكمها في مصائر البشر كان سابقا على ذلك. ولكن هذا كله لم يأخذ شكل النظرية المتكاملة، بل لم يهتم بقضية المحبة في ذاتها في اطار علم النجوم، وانما جاء تفريعا على القول بالطبائع واكتشاف المستقبل بصفة عامة، وهذا الأثر المحدود هو الذي يناسب الايمان الاسلامي بالقدر، وبأن المقدر غيب، وأن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء، ولهذا لم تتكرر اشارة ابن داود الى قول

---

(٣٢) **علم الفلك**: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٥، ٢٦.

(٣٣) السابق ص ١٤٢ وهامشها.

بطليموس في كتاب فقيه آخر، وان وصف هذا القول بأنه زعم، وظهر بعد ذلك في كتابات الأطباء، وأصحاب النجوم.

وهناك خبر طريف، رواه ابن الجوزي بسنده ــ مرتين ــ عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس، ثم عن ابن عمر، وتظهر فيه النجوم على نحو فريد لم يتكرر بالنسبة لهذين الصحابيين أو غيرهما من رجال عهد النبوة، وهذا من شأنه أن يجعلنا نقلق في تقبل الرواية بل نرفضها، ولكن الدلالة تبقى، وهي التي نعني بها الآن:

١ ــ عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس أنهما قالا: لما كثر بنو آدم، وعصوا، دعت عليهم الملائكة، والسماء، والأرض، والجبال: ربنا أهلكهم. فأوحى الله عز وجل الى الملائكة: إني لو أنزلت الشهوة والشيطان منكم بمنزلة بني آدم لفعلتم مثل ما يفعلون، فحدثوا أنفسهم أنهم لو ابتلوا اعتصموا. فأوحى الله عز وجل اليهم أن اختاروا من أفاضلكم ملكين، فاختاروا هاروت وماروت، وأهبطا الى الأرض حكمين، وأهبطت الزهرة اليهما في صورة امرأة، فواقعا الخطيئة، وكانت الملائكة يستغفرون للذين آمنوا، فلما واقعا الخطيئة استغفروا لمن في الأرض.

٢ ــ عن نافع، قال: سافرت مع ابن عمر، فلما كان آخر الليل قال: يا نافع طلعت الحمراء؟ قلت: لا، مرتين أو ثلاثا، ثم قلت: طلعت. قال: لا مرحبا بها ولا أهلا، قلت: سبحان الله، نجم ساطع مطيع. قال: ما قلت الا ما سمعت من رسول الله، أو قال: قال رسول الله: «ان الملائكة قالت: يا رب كيف صبرك على بني آدم في الخطايا والذنوب؟ قال: اني ابتليتهم وعافيتكم. قالوا: لو كنا مكانهم ما عصيناك. قال: فاختاروا ملكين منكم. فلم يألوا أن اختاروا هاروت وماروت، فنزلا فألقى الله عليهما الشبق، قلت: وما الشبق؟ قال: الشهوة .. قال: فنزلا، فجاءت امرأة يقال لها

الزهرة، فوقعت في قلوبهما، فجعل كل واحد منهما يخفي عن صاحبه ما في نفسه، فرجع اليها أحدهما، ثم جاء الآخر، فقال: هل وقع في نفسك ما وقع في قلبي؟ قال: نعم، فطلباها نفسها. فقالت: لا أمكنكما حتى تعلماني الاسم الذي تعرجان به الى السماء وتهبطان به، فأبيا، ثم سألاها أيضا فأبت، ففعلا. فلما استطيرت طمسها الله كوكبا، وقطع اجنحتها. ثم سألا التوبة من ربهما، فخيّرهما، فقال: إن شئتما رددتكما الى ما كنتما عليه، فاذا كان يوم القيامة عذبتكما، وان شئتما عذبتكما في الدنيا، واذا كان يوم القيامة رددتكما الى ما كنتما عليه. فقال أحدهما لصاحبه «إن عذاب الدنيا ينقطع و يزول». فاختارا عذاب الدنيا على عذاب الآخرة، فأوحى الله اليهما أن ائتيا بابل، فانطلقا الى بابل، فخسف بهما، فهما فيها منكوسان بين السماء والأرض، يعذبان الى يوم القيامة.

٣ ـ وفي رواية ثانية عن نافع عن ابن عمر أيضا، يجري الحوار بين الرب وملائكته عن آدم وفساده في الأرض، ثم يهبط هاروت وماروت كاختبار للملائكة حتى تخالطهم الشهوة، فتتمثل لهما الزهرة امرأة حسنة من أحسن النسوة، فسألاها نفسها، فقالت: حتى تشركا بالله، فرفضا، فجاءت بصبي وقالت: حتى تقتلا الصبي، فرفضا، فجاءت بكأس خمر وقالت: حتى تشربا، فشربا فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبي. فلما أفاقا خيرا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذاب الدنيا (٣٤).

والتزيد ـ ان لم يكن الوضع الصريح ـ واضح في هذه الأخبار التي تأخذ شكل الأحاديث النبوية، بدليل أن رواية ابن مسعود وابن عباس، لا تنسب القول الى الرسول، وهي لا تختلف في جوهرها عما نسب الى ابن عمر، وليست روايته الا اعدادا دراميا ـ ان صح التعبير ـ لما نسب لابن

(٣٤) ذم الهوى ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

مسعود وابن عباس، وواضح أيضا أن القصة قد مزجت حوارا جاء طرف منه في القرآن، قد جرى بين الله سبحانه وملائكته حول خلافة آدم في الأرض، وأن البقية قد أضيفت من أساطير يونانية عن الزهرة، وأخرى اسرائيلية عن هاروت وماروت، وتنهض القصة على أنهما ملكان حاولا أن يكونا خيرا من البشر، فلما ابتليا بالشهوة كانا كالبشر.

وقد رجعنا الى بعض كتب التفسير فيما يخص الآية القرآنية التي ورد فيها ذكر هاروت وماروت، وهي الآية رقم ١٠٢ من سورة البقرة، وهي تسميهما ملكين، وتحدد بابل مكانا، ونصها: (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله و يتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كان يعلمون) وسياق الآية وارتباطها بسليمان عليه السلام لا يعين على شيء مما سبق، والآية في تعليم السحر والابتلاء به، أما الملكان فيقرأ بكسر اللام، حتى يقول الغرناطي: هما علجان كانا ببابل ملكين، أو داود وسليمان، على توجيهات في القراءة، وبفتح اللام فهناك من قال هما جبريل وميكائيل.

وارتباط الآية بعدم جدوى السحر وأنه غير المعجزة التي يجريها الله سبحانه على يد الرسول في موقف التحدي واضح في سياقها، ولهذا يصف الغرناطي ما قيل من لعن ابن عمر للزهرة بأن القصة كلها ضعيفة و بعيدة عن ابن عمر، و يقرر «الجلالين» أن الملكين ساحران كان يعلمان السحر ابتلاء من الله للناس، محكى عن ابن عباس، أما البيضاوي فيروى القصة كما رواها ابن الجوزي ثم يصف هذا القول بأنه «محكى عن اليهود، ولعله من رموز الأوائل، وحله لا يخفى على ذوي البصائر». ويحصي ابن كثير

اسماء التابعين وغيرهم من المفسرين الذين رددوا هذه القصة، ثم يقول: «وحاصلها راجع في تفصيلها الى أخبار بني اسرائيل اذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الاسناد». فالرواية مرفوضة من الوجهة الاسلامية، ولكن دلالتها باقية، وهي تصور الصراع الناشب في النفس الانسانية وغلبة الشهوة. واختيار الزهرة لتمثل دور المرأة الجميلة اختيار فني أسطوري موفق، فهي كوكب الحب والعشق والجمال، وقطع أجنحتها ــ كما جاء في الخبر ــ ذو صلة بما حدث لتمثالها الروماني، فتمثال فينوس بلا أذرع، وليس ذهاب الملكين المتمردين الى بابل ليلقيا العذاب هناك الا استمدادا لوقوع بني اسرائيل في أسر نبوخذ نصر ملك بابل، وما لقوا هناك من عذاب. بل يذكر الغرناطي إضافة طريفة للرواية التي رفضها، وهي أن هذين الملكين لا يزالان هناك في سرب من الأرض معلقين يصفقان بأجنحتهما. ولعل هذا يعني استمرار معاناة الأسر، ولعله يشير الى الفترة التي رويت فيها الأسطورة وانتشرت، وسيدل الأمر في النهاية على محاولات تسلل قام بها الفكر الأسطوري وما يشبهه من حكايات بني اسرائيل الى صميم التصور الاسلامي لعلاقة الملائكة بأهل الأرض. وفي عبارة البيضاوي ــ على أي حال ــ ما يشير الى أن القصة يهودية، وأنها موجودة في شكل أسطوري قبل اليهود أيضا (٣٥).

والطريف حقا أن يذكر ابن الجوزي بعد هذه القصة مباشرة، قصة أخرى يرويها وهب بن منبه ــ وفي هذه الحال لن تضاف الى الرسول ــ عن عابد من بني اسرائيل، كان أعبد أهل زمانه، استودعه ثلاثة إخوة أختا بكرا لهم، فأنزلوها ــ بعد الحاح منهم ورفض منه ــ بيتا ازاء صومعته، فأخذ الشيطان يغريه بما ظاهره الخير من تقديم الطعام لها، وايناسها، ثم

---

(٣٥) لمزيد من التفصيل راجع: **مختصر تفسير ابن كثير** ص ٩٧ ــ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للغرناطي** جـ ١ ص ٣٦٩، ٣٧٠ ــ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي** جـ ١ ص ٦٧ وبهامشه تفسير الجلالين.

كان أن حملت الفتاة من العابد، فخاف على سمعته فقتلها وطفلها، ثم أخبر اخوتها أنها ماتت، فأخبرهم الشيطان بما كان منه ... الخ، فهذه القصة تكاد تعتمد ــ بالمنطق المجرد ــ على ذات الأسس التي قامت عليها سابقتها، فالشهوة مطاعة، وباب الى الجريمة، والخطيئة ملازمة للبشرية، ولمن يتحدى البشرية في نفسه أو في غيره أيضا. وتكتمل الطرافة بأن تجعل من هذه القصة الاسرائيلية مناسبة لنزول الآية: (كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر، فلما كفر قال اني بريء منك، اني أخاف الله رب العالمين) وكأنما هذه الآية ليست في نزوع الانسان الى التمرد وشعوره المضاد بالندم، وانما هي محددة بالمناسبة، مع أن الذي يناسبها هو الاطلاق الذي يعني عموم الصدق على الطبع البشري وحيرته بين غرائز الخير والشر، وتؤكده الاشارة الى «الانسان» في الآية، وليس مجرد عابد من بني اسرائيل في صومعة !!

تأثيرات شتى:

وتفتح هذه القصة المنسوبة الى الوضع والاختلاق باب مناقشة أوسع عن التأثيرات المختلفة التي تركت ملامحها على الدراسات العربية عن الحب، وتمثل كوكب الزهرة في صورة امرأة جميلة هو الذي استدعى القول بوجود أثر يوناني، ولكن التركيبة في القصة أكثر تداخلا وتعقدا. وليس من الانصاف أن نعيد الى اليونان كل ما له علاقة بالنجوم أو آثارها، والأستاذ كرلو نلينو نفسه يشير الى أكثر من رافد في هذا المجال، بعضها من الهند وبعضها من فارس أو من مصر القديمة، وهذه الروافد أسبق تأثيرا، وربما أكثر وضوحا من الرافد اليوناني. وينتهي نلينو الى أن يقرر أن تأثير علماء الهند والفرس في نشأة ميل العرب الى ذلك العلم الجليل سبق تأثير اليونان، ولو بزمان قليل (٣٦). وقد نجد عند ابن القيم اشارات مقتضبة تؤكد أو ترجح هذا الذي قرره نلينو، مثل هذا الخبر عن صحيفة هندية

---

(٣٦) **علم الفلك**، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٠٣ ــ ٢١٤.

تحدث عنها ابن عبد البر في كتابه «بهجة المجالس» وفيها أن العشق ارتياح جعل في الروح، وهو معنى تنتجه النجوم في مطارح شعاعها، و يتولد في الطباع بوصلة أشكالها، وتقبله الروح بلطيف جوهرها، وهو يعد جلاء القلوب، وصيقل الأذهان ما لم يفرط، فاذا أفرط صار سقما قاتلا، ومرضا منهكا لا تنفذ فيه الآراء، ولا تنجع فيه الحيل، والعلاج منه زيادة فيه (٣٧).

والى جانب هذه القصة الوعظية التي رواها وهب بن منبه منذ قليل، ومزج فيها بين مناسبة النزول في القرآن وقصص صراع الخير والشر عند الأمم السالفة، نجد عددا هائلا من القصص الوعظية الاسرائيلية تأخذ مكانا واضحا في كتب الدراسات عن عاطفة الحب وصراع الشهوة والعفة. وجدير بنا أن نتأمل كيف استفحلت ظاهرة الاعتماد على هذه القصص. وأول الأمر ــ كما يمكن أن نتلمسه في المحاسن والأضداد، أو في الزهرة أو في الموشى، مثلا ــ نجد الاهتمام بالقصة غير واضح، والتركيز على الأخبار القصيرة المباشرة، التي تتخللها أبيات الشعر أو الأقوال المأثورة هو الأكثر تداولا في مثل الكتب المشار اليها. ثم يظهر الأثر الاسرائيلي عند ابن حزم في عبارة خاطفة أو تعليق أو بيت شعر، مثل قوله:

عجب لواش ظل يكشف أمرنا ... وما بسوى أخبارنا يتنفس
وماذا عليه من عنائي ولوعتي ... أنا آكل الرمان والولد يضرس

فهذا البيت الثاني مقتبس من التوراة: «الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست»، وقد التوى ابن حزم بالمعنى اذ جعله سخرية من الواشي الذي يضرس بما يشاهد من محبة العاشقين في حين يفوز المحب بالرمان نفسه !! وحقيقة المعنى التربوي عن المتعة الحالية التي تخلف ألما بعد ذلك، كما يترتب على الوراثة أحيانا بالنسبة لبعض الأمراض. ومثل قوله إنه جاء

---

(٣٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٧٤.

بالأثر أن الله قال للروح حين أمره ان يدخل جسد آدم، وهو فخار، فهاب وجزع: ادخل كرها واخرج كرها. وليس هذا كله بشيء، لأنه لا يتعلق بجوهر مفهوم الحب، وهذا الحكم نفسه ينسحب على الأثر الاسرائيلي بشكل عام، الذي نلاحظ أنه نما وتوسع مع اطراد التوسع في المادة القصصية ذات الأهداف الوعظية، ولهذا يظهر هذا الأثر أكثر ما يكون في «مصارع العشاق» وعند من اهتموا بتلخيصه، وفي «ذم الهوى» و«أخبار النساء»، وقد ظل تيار الخبر ـ القصة يتدفق في اطار موضوعها عن عشاق العرب وفساقهم من الشعراء وغير الشعراء وعن مجانين العشق، وعن الخلفاء العشاق، ولكن ما لبثت قصص أخرى أن ظهرت، ثم ما لبثت قصص بني اسرائيل أن ظهرت أولا في «مصارع العشاق» فقد كان في بني اسرائيل امرأة ذات جمال، وكانت عند رجل يعمل بالمسحاة، فهويها الملك، واستهواها مستعينا بعجوز، فأساءت الجميلة معاملة زوجها حتى طلقها، فلما زفت الى الملك نظر اليها فعمي، ومد يده اليها فيبست، «فرفع نبي ذلك العصر خبرهما الى الله عز وجل، فأوحى الله تعالى اليه: أعلمهما أني غير غافر لهما، أما علما أن بعيني ما عملا بصاحب المسحاة (٣٨)»، أما قصة العابدين من بني اسرائيل والجارية التي يقال لها سوسن، فانها قد أخذت مكانا مرموقا بين قصص الحب الوعظية، وهي قصة تهذيبية تربوية، فقد هوى العابدان الفتاة الجميلة، وحين ذهبت الى المعبد للقربان هدداها أن لم تستجب لهما أن يقولا إنهما وجداها مع رجل تمكن من الفرار، ورفضت سوسن اغواء رجلي المعبد، ففعلا، وقدمت سوسن الى المحاكمة، فجاء دانيال وفرق بين الشاهدين، وسأل كل واحد منهما على حدة عن المكان الذي وجدت به سوسن مع الرجل، ونوع الشجرة التي كانت تحتها، فاختلف القول

---

(٣٨) مصارع العشاق جـ ١ ص ٦٧ ، ٦٨ وتأمل كيف رفع النبي الخبر الى الله تعالى. وهذا الذي حدث لصاحب المسحاة يحدث مثله في زماننا كل يوم ، وجاءت هذه القصة في « ذم الهوى » ص٢٨٦ .

وانكشفت الأكذوبة (٣٩). وهذه القصة في نبوءة دانيال في التوراة، وقد ذكرها ابن الجوزي بتفصيل أكثر مع قصص اسرائيلية غيرها تحت عنوان «سياق أخبار النساء اللواتي امتنعن من الفاحشة مع القدرة عليها»، وقد رواها ابن الجوزي بسند آخر أيضا (٤٠)، كما رواها داود الأنطاكي، ووصفها قائلا: «قصة سوسن المشهورة، وللناس فيها كلام كثير(٤١)» ولهذا مغزاه عن انتشارها واختلاط الأقوال فيها.

وتأخذ قصة زليخا و يوسف نفس الأهمية في قصص الحب، و يرويها جعفر السراج بسندها عن وهب بن منبه، وفيها نعرف أن زليخا تزوجت من يوسف، وأن زوجها العزيز كان عنينا (٤٢)، في القصة تأثير اسلامي واضح في اقتباس بعض آيات من القرآن، وفي الاهتمام بالتفاصيل والحوار الذي نجده في سورة يوسف. وهناك أيضا قصة البغي التائبة التي أنجبت سبعة أنبياء (٤٣). و يردد ابن القيم قليلا من هذه القصص الوعظية، مثل تلك القصة عن شاب حسن كان يبيع المكاتل هو يته بنت ملك من ملوك اسرائيل، فانتحر بأن ألقى بنفسه من فوق القصر حتى لا يقع معها في الخطيئة (٤٤).

وتشارك في تيار القصص والأخبار قصص فارسية قليلة، وهذا ابن الجوزي ينقل بسنده عن عبدالله بن مسلم بن قتيبة ما قرأه في سير العجم، كيف هو يت ابنة ملك السريانية الملك الفارسي أردشير وهو يحاصر الحضر ــ مدينة أبيها ــ وكيف كان هواها سببا في هزيمة الأب الملك ومصرع

(٣٩) السابق ص ٧٤.
(٤٠) ذم الهوى ص ٢٧٠.
(٤١) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٢٨٠.
(٤٢) مصارع العشاق جـ ١ ص ١٦٥، ١٦٦.
(٤٣) السابق ص ٢٢٦، ٢٢٧.
(٤٤) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٤٥٣ وانظر القصة قبلها في نفس الصفحة.

الابنة بعد ذلك (٤٥). ويمكن أن نجد بعض الملامح الفارسية في قصص الحب ضمن ألف ليلة وليلة وأمثالها من مثل: فاكهة الخلفاء ومنادمة الظرفاء، ولكن هذا الأثر يبقى ضئيلا عديم التأثير في المفهوم أو توجيه السلوك، وحتى في اطار ذلك المجلس الذي صوره وسجل عبارات تعريف الحب فيه المسعودي، وهو مجلس يحيى بن خالد البرمكي، قد تكلم عرب وعجم، ولا نكاد نجد أي فارق بين تصور هؤلاء وهؤلاء، مما يعني أن الوعاء الثقافي الاسلامي قد استطاع أن يشكل كل ما بداخله من ثقافات موروثة، الى حد كبير.

الأطباء والهوى:

وموقف الطب من الحب والمحبين من القضايا التي تتداخل فيها الأقوال وتغمض، حيث يمكن أن يوصف جهد العرب في هذا المجال بالأصالة والاستقلال، ويمكن دون تعسف أن يوصف بالتأثر والتبعية، وأن تتكاثر الروافد على هذا القول الأخير بين يونانية وسريانية وغيرهما أيضا. ويمكن أن ننظر في هذا الأمر من زاويتين رئيسيتين: الأولى ما اعتمده كتاب دراسات الحب من أقوال الأطباء وتعليلاتهم للحب، والثانية اجتهادات الأطباء أنفسهم في تعليل الحب ومداواة المحبين، وهذا الأمر الثاني ستتجلى فيه الخبرة العربية أكثر مما تتجلى في الأول الذي وقف الجهد فيه عند حدود النقل والترديد.

ومبدئيا لا يمكن القول بأن كل ما يقول به الأطباء العرب قد استرفدوه من خارج تجاربهم وثقافتهم الخاصة، وطلبوا فيه علم غيرهم، حتى وان كان بعضهم قد رحل الى خارج بلاده لطلب العلم. ونصادف منذ العصر الجاهلي أطباء معدودين في تاريخ الجزيرة، يحدثنا ابن أبي اصيبعة عن أشهرهم، مثل الحارث بن كلدة الثقفي، وهو من الطائف، وتعلم الطب في

---

(٤٥) ذم الهوى ص ٢٤٨.

فارس، إذ رحل الى جنديسابور(٤٦)، وكان يضرب بالعود أيضا، وقد تعلمه بفارس واليمن، وقد وفد على كسرى أنوشروان، وجرى بينهما حوار نسجله لمغزاه بالنسبة لموضوعنا، سأل كسرى الطبيب العربي: على كم جبل وطبع هذا البدن؟ قال الحارث: على أربع طبائع، المرة السوداء وهي باردة، والمرة الصفراء وهي حارة يابسة، والدم، وهو حار رطب، والبلغم وهو بارد رطب. قال كسرى: فلم لم يكن من طبع واحد؟ قال: لو خلق من طبع واحد لم يأكل ولم يشرب ولم يمرض ولم يهلك. قال: فمن طبيعتين، لو كان اقتصر عليهما؟ قال الطبيب: لم يجز، لأنهما ضدان يقتتلان. قال: فمن ثلاث؟ قال: لم يصلح، موافقان ومخالف، فالأربع هو الاعتدال والقيام (٤٧).

وقد احتفينا بهذا الحوار لأمر مهم، فهو إن صح يدل على أن فكرة الأخلاط أو العناصر التي يتكون منها الجسم وتحكم مزاجه العام وتصنع طبعه فكرة قديمة في الطب العربي، ويمكن أن تكون فكرة عربية أصلا، مع التسليم بأن الطب اليوناني كان معروفا حول الجزيرة، وكما يقول ابن أبي اصيبعة إن كتب جالينوس وغيره ظلت تقرأ في الاسكندرية حتى ظهور الاسلام وفتح العرب لمصر، وأن يحيى النحوي الاسكندراني الأسكلاني قد عمر حتى لحق أوائل الاسلام، ولقي عمرو بن العاص ونال اكرامه (٤٨).

ومن المعروف أن الطب كان ممتزجا بالفلسفة أو تفريعا عليها، والى يومنا هذا يسمى الطبيب بالحكيم في كثير من أنحاء الوطن العربي، واجتماع الطب وعلم النجوم بقسميه اللذين عرفنا من قبل، في رحاب

---

(٤٦) **طبقات الأطباء** ص ١٦١، ١٦٢، وانظر مقال: الطب عند العرب للدكتور فؤاد حسنين علي، **مجلة الكاتب**، المصرية ـ نوفبر ١٩٦١ ص ١٠٨ وما بعدها.

(٤٧) **طبقات الأطباء** ص ١٦٤.

(٤٨) السابق ص ١٥١، ١٥٢.

الفلسفة القديمة جعلها يتبادلان المواقع وتختلط مسائلهما. وهذا جالينوس الطبيب الفيلسوف يتحدث عن أبي الطب «ابقراط» ــ في المقالة الثالثة من كتابه في أخلاق النفس فيقول: ان ابقراط كان يعلم مع ما كان يعلم من الطب من أمر النجوم مالم يكن يدانيه فيه أحد من أهل زمانه، وكان يعلم أمر الأركان التي منها تركيب أبدان الحيوان، وكون جميع الأجسام التي تقبل الكون والفساد..

وهذه الاشارة الدالة على امتزاج الطب بالتنجيم تحمل دلالة أخرى لا يجوز اغفالها، وهي ما يمكن اعتباره سبقا الى فكرة الأخلاط أو العناصر التي قال بها الحارث الثقفي عن تجربة أو عن تأثر، وبخاصة أن من بين مؤلفات اليونان القدماء ما هو في الأخلاط صراحة، بل من بين مؤلفاتهم ما عنوانه: «الى اقليغيوذس قيصر ملك الروم، في قسمة الانسان على مزاج السنة». وفيما يسوقه ابن أبي أصيبعة من أخبار الأطباء أنه عرض لغضيض ــ أم ولد الرشيد ــ مرض، فاحضرت طبيبا وحاسبين للنجوم، فأشار الطبيب بالمعالجة الفورية، ولكن أحد الحاسبين قال للمريضة: إن القمر اليوم في زحل، وهو في غد مع المشتري، وأنا أرى لك أن تؤخري العلاج الى مقارنة القمر المشتري. والطريف أنها أخذت برأي المنجم وأجلت البدء في العلاج، فدفعت حياتها ثمنا لهذا التأجيل (٤٩)، ويتأكد هذا التمازج بين الطب والتنجيم في نشاط كثير من المؤلفين، وهذا أحمد بن الطيب السرخسي مؤلف «المدخل الى صناعة النجوم» يؤلف هو نفسه «المدخل الى صناعة الطب».

ولجالينوس وغيره من الأطباء اليونان أقوال في العشق وتعليل الحب، ردد أصحابنا بعضها، وحفظ لنا ابن أبي أصيبعة بعضا آخر، ومما اقتبسه عنه ابن داود: العشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: التخييل وهو في مقدم الرأس، والفكر

(٤٩) السابق ص ٤٧، ٥٥، ٥٦، ١٧٧، ٢٩٤.

وهو في وسطه، والذكر وهو في مؤخره(٥٠) الخ، ولكن هذا القول ليس الوحيد الذي استشهد به ابن داود، فقد نقل عن بعض المتطببين أن العشق طمع يتولد في القلب، وتجتمع اليه مواد من الحرص يزيد الاهتياج والحرص والقلق والشهوة، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته الى السوداء، والتهاب الصفراء ... ومن طغيان السوداء فساد الفكر..(٥١) الخ، وخلاصة هذا الرأي الطبي بلغة عصرية أن الحب يبدأ في صورة ميل نفسي لا يلبث أن يستأثر بالاهتمام، ويتركز فيه الفكر مما يؤثر في افرازات غدد معينة تؤدي بدورها الى الاهتياج والقلق وفساد الفكر.

وقد يكون من الصحيح القول بأن فلاسفة العرب قد آثروا منذ وقت مبكر النزعة المشائية، تلك التي تتسم أولا وقبل كل شيء بالاتجاه الطبيعي، وتفسير العالم بالعناصر، ومن الممكن أن يكون هذا الاتجاه قد أثر في الطب الذي ينحو بالضرورة نحو النزعة الطبيعية(٥٢). ولكن المبدأ ظل غامضا بالنسبة للتوافق أو التكامل بين هذه العناصر، فاذا كانت الصفراء والسوداء والبلغم والدم تجتمع فيعتدل ويكتمل كيان الانسان، وينفرد أحدها بالغلبة على سائرها فيحكم على مزاجه وهل هو صفراوي أو سوداوي أو بلغمي أو دموي، فان المعرفة بطبائع كل ممكنة، ولكن: كيف يمكن اكتشاف التوافق العاطفي، وهل يتم بين الأشباه أو بين الأضداد؟ ان التجربة هنا جد مختلفة. وقد يكون ابن حزم قد ألمح الى شيء من ذلك حين أشار الى تفضيله المستمر للون معين من النساء، وما نلاحظ من

---

(٥٠) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٨، ١٩ وطبقات الأطباء ص ١٣١ مع اختلاف لا أثر له حيث وضع «الطبقات»: ثلاث قوى، بدلاً من: ثلاثة مساكن.

(٥١) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٧، وقد نقل ابن القيم هذا القول دون أن يشير الى مصدره، انظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧.

(٥٢) الكندي فيلسوف العرب ص ١١٩.

اهتمام جعفر السراج في الجزء الثاني من مصارع العشاق بقصص العشق التي تكون المحبوبة فيها سوداء. ولكننا سنحصل على تعليلات للعشق على غاية من الطرافة، كما في هذا الاقتباس الذي علل به ابن الجوزي استحكام العشق اذا ما تمت القبلة بعد ادمان النظر، وكثرة اللقاء، وطول الحديث. يقول ابن الجوزي:

«وقد ذكر حكماء الأوائل أنه اذا وقعت القبل بين المتحابين، ووصلت بلة من ريق كل واحد منهما الى معدة الآخر، اختلط ذلك بجميع البدن، ووصل الى جرم الكبد. وهكذا اذا تنفس كل واحد منهما في وجه صاحبه، فانه يخرج مع ذلك النفس شيء من نسيم كل واحد منهما، فيختلط بأجزاء الهواء، فاذا استنشقا من ذلك الهواء دخل في الخياشيم، ووصل بعضه الى الدماغ، فسرى فيه كسريان النور في جرم البللور، ووصل بعضه الى جرم الرئة، ثم الى القلب، فيدب في العروق الضوارب في جميع البدن، فينعقد من بدن هذا ماتحلل من بدن هذا، فيصير مزاجا، به يتولد العشق و ينمى (٥٣)».

وقد سبق ابن داود الى القول بأن الحرارة المتولدة من الحزن تنحاز الى القلب ثم تتصاعد الى الدماغ، فتتولد بخارات هي التي تصير دموعا في حال السلامة، أو تصير كيموسا غليظا ومادة منصبة في الحال المستعصية، و يستشهد بأن الشعراء قد فطنوا الى أن فيض الدمع أروح من كمونه، «ولم يدلوا على سبب ذلك، ولا أحسبهم وقفوا عليه، ومن أقربهم وصفا له الذي يقول:

كتمت الهوى حتى بدا كتمانه   وفاض فنمته علي المدامع
ولولم يفض دمعي لعاد الى الحشا   فقطع ما تحنى عليه الأضالع» (٥٤)

وفكرة تحول المواد داخل الجسم، وتأثيرها المباشر هي الجامع بين النصين،

---

(٥٣) ذم الهوى ص ٣٠٥.

(٥٤) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ٢٩٩، ٣٠٠.

ولكن الطريف فيما ردده ابن الجوزي أنه جعل ريق المعشوق يتحول في معدة العاشق الى جزء من بدنه يؤثر في سائره، و يصل الى القلب، وكذلك الأمر في الأنفاس الممتزجة من شخصين !! وأكثر طرافة منه، مايقوله ابن القيم في هذا الصدد، عن حقيقة العشق:

«فالذي عليه الأطباء قاطبه أنه مرض وسواس شبيه بالماليخوليا، يجلبه المرء الى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل، وسببه النفساني الاستحسان والفكر، وسببه البدني ارتفاع بخار ردىء الى الدماغ عن منيٍّ محتقن، ولذلك أكثر مايعتري العزاب، وكثرة الجماع تزيله بسرعة» (٥٥).

وسنترك الوسواس والماليخوليا جانبا لبضعة أسطر، لنمعن التأمل في قول ابن القيم فنجده يقوم على ملاحظة صحيحة، فهو يتكلم عن العشق وليس الحب، أي أن الميل الجنسي جزء من مفهومه أو هو أساسه، وسببه النفساني الاستحسان، أي الاعجاب بالشكل أو الصورة، ومن ثم الاشتهاء، ولهذا الاشتهاء تأثيره على الفكر، حيث ينحصر الهم في اللقاء، ولهذا تأثيره على أعضاء الذكورة، وهو ماعبر عنه بالاحتقان، واذا أهملنا القول بارتفاع بخار ردىء من الخصية الى الدماغ، يبقى المعنى صحيحا، وهو أنه حين يسيطر الاشتهاء والميل الجنسي يتوقف التفكير و يفقد العقل قدرته على التحول الى فكرة أخرى الى أن يتخلص من طاقته الحبيسة.

ويحتل مبدأ الأمزجة مكانا واضحا عند داود الأنطاكي ــ وهو طبيب ــ والعشق عنده تابع للأمزجة، وهو يختلف باختلاف المزاج على أنحاء أربعة: سريع التعلق والزوال كما في الصفراويين، وعكسه كما في السوداويين، وسريع التعلق بطيء الزوال كما في الدمويين، وعكسه كما في البلغميين، وأما المعتدل فيكون فيه العشق كذلك (٥٦)، وتلعب فكرة الأخلاط دورها في

(٥٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧ وردد هذا القول ابن أبي حجلة أيضا. انظر ديوان الصبابة ص ١٤.

(٥٦) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ١٣.

تكوين الأمزجة والألوان في رأي الأنطاكي، فيقول في «فصل في خفقان القلب والتلوين عند اجتماع المحبين»

اعلم أن مدار تلون البدن اما على الخلط أو شدة الحرارة أو ماتركب منها، والأول يلزم حالة واحدة: اما البياض في البلغم أو الحمرة في الدم أو الصفرة في الصفراء أو السواد في السوداء، وماتركب بحسبه مع مراعاة الطوارىء كقرب الشمس أو جبل أو سد جهة (٥٧) ... اذا تقرر هذا .. ظهر علة اصفرار لون العاشق وارتعاد مفاصله وخفقان قلبه، لأن الاستبشار بالاجتماع الموجب للفرح المنتج لحركة الحرارة الى خارج لتؤثر الحمرة وصفاء اللون، يعارضه لشدة الشفقة الخوف من نحو واش وسرعة تفريق، واليأس الموجب لاخماد الحرارة أو جذبها الى داخل المنتج لصفرة اللون أو الموت فجأة، ومن ثم اذا أمن من ذلك لم يقع تغير ... وأما حمرة المعشوق فهي إما حياء وإما خجل، وكل منها باعث للحرارة الى خارج، ونتيجته احمرار الألوان وصفاؤها. فأفضل الألوان الأحمر الصافي المشرق مطلقا حتى في الثياب كالحلل، والمشروب والمشموم كالورد والشقيق، والحيوان كالخيل، والمعادن كالذهب والياقوت ...(٥٨)

ومهما يكن من أمر فان الفكرة الرئيسية التي صدر عنها القول بالأمزجة والأخلاط خلاصتها أن الانسان مصنوع من نفس العناصر التي تتكون منها الأرض، و يشتمل عليها الكون. الانسان هو «اختصار» للكون، ومركب من ذات العناصر، فهو من ماء وتراب ونار وهواء، أو هو عناصر: حار و بارد ورطب و يابس و يقابلها الدم وهو حار، والكبد أو السوداء وهو الرطب، والبلغم وهو البارد، والصفراء وهو اليابس. اجتمعت على كيفية واعتدال معين، فتحدد المزاج، الذي يشرحه ابن سينا بأنه كيفية حاصلة من تفاعل الكيفيات المتضادات اذا وقفت على حد ما، ووجودها في عناصر ليماس أكثر كل واحد

---

(٥٧) يقصد أن الأخلاط الغالبة تلون الجلد وتترك أثرها دون أن نتجاهل أثر البيئة الجغرافية.

(٥٨) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٤٠٢، ٤٠٣.

منها أكثر الآخر. و يضع ابن سينا أيدينا على جوهر فكرة هامة، لصلتها بمفهوم المشاكلة، وذلك حين يشرح معنى الاعتدال في المزاج، أو بين الأمزجة، فيقول ان الاعتدال ليس من التعادل الذي هو التوازن بالسوية، بل من العدل في القسمة (٥٩)، وهذا يعني أن الاعتدال سيختلف من بلد الى آخر، بل من بدن الى آخر، حسب مايقتضيه التركيب والتوافق البيئي.

وقد كان للأطباء العرب اجتهادات طريفة في مجال التطبيق الطبي أو المعالجة، وقد كانوا في موقع قريب دائما من بلاط الخليفة وقصور الأثرياء وأماكن تجميع القيان والجواري عند تجار الرقيق، حرصا على سلامة الجارية التي تتخذ للمتعة وحفاظا على جمالها أيضا، وكان طبيب البلاط أو المختص بالوجهاء يرى قارورة الجارية قبل شرائها، أي يشاهد البول ويحلله ليحكم على جانب من سلامتها، وقد قام بعضهم بعلاج شاب ناحل، فعرف أن داءه العشق، وراح الطبيب يردد أسماء عدد من النساء وقد تلمس نبض الشاب، فلما أسرع النبض تعرف من خلاله على الفتاة التي مرض بسببها !! وحدث أن أصيبت احدى الجواري بنوع من الشلل في الأعصاب حتى تجمدت على حركة واحدة، فاستأذن الطبيب سيدها في أن يترك له حرية معالجتها فلا يسارع بعقوبته، ودعا بالجارية لتواجه الطبيب، فأمرها بأن تدور حول نفسها، ثم غافلها وانحنى يريد رفع ثيابها من خلف، فجفلت الجارية وانتفضت مرتعدة تدفع يده وتعدل ثوبها، وكان الشفاء في هذه الحركة الانفعالية المفاجئة، وكان تعليل الطبيب، كما اعترف سيد الجارية فيما بعد، أنهما كانا في لقاء جسدي، ثم دهمهما ماجفلت له الجارية وجزعت خوفا أو حياء، فأصابها هذا الشلل المؤقت، وقد عالجه الطبيب بصدمة معاكسة فكان الشفاء !!

* * *

وخلاصة القول في أمر الروافد والاتفاقات أن هذه الروافد الأجنبية قد أمدت الدراسات العربية عن الحب بكثير من الأقوال والتوجيهات، وفتقت

---

(٥٩) القانون في الطب جـ ١ ص ٦.

أمامها الكثير من المسائل والاحتمالات، ولكنها لم تدخل في جوهر النظرية العربية عن الحب، ذلك الجوهر الذي بقي عربيا اسلاميا في صميمه، وقد نجد أصداء مباشرة عند الفلاسفة الاسلاميين، أو الأطباء، ولكن الذي ينبغي التنبه اليه والحرص عليه أن النظرية العربية لم يضعها الفلاسفة، ولم يضعها الأطباء، وإنما وضعها الفقهاء، وينبغي أن نتلمس ملامحها في كتاباتهم، ومانجده وافدا في أفكارهم يبدو قليلا، وهامشيا، وأكثره من قبيل الاتفاق وليس من قبيل الاقتباس، وبخاصة حين يصدر عن تجربة مباشرة هي قاسم مشترك بين البشر جميعا، وليس من الانصاف تخصيصها بأمة أو ثقافة.



٧

الحب في الدراسات الموسوعية



قد يبدو ضرور يا أن نتوقف عند «الحب» وكيف أخذ مكانه أو تسرب في الدراسات العامة التي لم تخصص لموضوعه، على نحو مافعل أمثال ابن داود وابن حزم وابن الجوزي والسراج ومن نحا نحوهم. ليس لأهمية تلك الدراسات كما وكيفا فحسب، وفي ذلك مايغني من التبر ير، وانما لتقاطر هذه الدراسات الموسوعية عبر زمان طو يل، بحيث تشكل في اختلاف مواضع اهتمامها مايمكن اعتباره دائرة معارف عن الحب وأخباره وأشعاره وشعاراته عند العرب، ولابد أن نلتفت الى المغزى الأساسي في هذا الاهتمام الواضح بالحب في كتب لم يكن هدفها الأول، فاذا صح ماقلناه من قبل: ان الحب ظاهرة كل العصور، فمن الصحيح ـ اذا ما تسامحنا في التعميم ـ أنه ظاهرة كل المؤلفين، يخوضون فيه بشكل مباشر، أو يدورون حوله، أو ينبهون اليه، وقد يتوغلون في محاذيره، ثم يستعيذون بالله من سوء عواقبه !!

وجدير بالذكر هنا أن بعض أصحاب هذه الموسوعات التي تضمنت فصلا أو فصولا عن الحب، يسبق ـ من الناحية الزمنية ـ أصحاب الدراسات المتخصصة، فابن قتيبة ـ مثلا ـ سابق على ابن داود، والجاحظ سابق عليهما معا، وسنجد اقتباسات وأخبارا كثيرة قد تداولت بعد ذلك وانتشرت في موسوعات أخرى أو في غيرها من الكتب التي اختصت بالحب، ومن ثم ينبغي ردها الى مصدرها الأول ماأمكن ذلك، غير أننا لم نهتم بهذه المسألة بشكل أساسي، لأن الاقتباس في كتاب عن الحب يأخذ مغزاه الخاص المستقل، بصرف النظر عن أهمية مصدره.

وقد لا يستطيع بعض هذه الدراسات، أو أكثر هذه الدراسات، أن يضيف جديدا اذا ماقيس الى الدراسات الأساسية في الموضوع، تلك التي أقمنا على مادتها الفصول السابقة جميعا، باستثناء المدخل ـ الفصل الأول ـ الذي عرفنا فيه بمظانّ الاهتمام بالحب وقضاياه، غير أنها تبقى ضرور ية برغم ذلك، ضرورة النسبي الى المطلق، والجزئي الى العام؛ لأن أكثر هذه الكتب الموسوعية التي اكتفت بتسجيل بعض الملامح عن الحب لم تكن تتطلع الى النظر ية أو الشمول،

وانما الحب فيها بعض عواطف الانسان، ووجه من أوجه العلاقات الاجتماعية، وخبر يروى من بين أخبار العرب، وبهذه الخصائص أصبحت قادرة على التعبير عن الذوق العام والرأي الشائع في أمور تتعلق بالحب وليست من صميم الفكرة عنه، مثل مقاييس الجمال، وطبائع الرجل المرغوب من النساء، ونظرة المجتمع لحرية تزوج المرأة في أحوال خاصة، كأن تكون أما لرجل مشهور مثلا، الخ. واذا اعتبرنا القرن العاشر الهجري نهاية المرحلة التي نهتم بها، فاننا عبر هذه المساحة الزمنية الشاسعة يمكن أن نرصد العناصر الثابتة والمتغيرة في الدراسات لتضفي على ظاهرة الحب ومفهومه دلالات تخصب وعينا بأهم العواطف البشرية.

إن الفرق بين ابن قتيبة والقلقشندي، اذا صح أن أحدهما صاحب المحاولة الأولى، والآخر صاحب المحاولة الأخيرة في المجال الموسوعي، ليس فرقا بين الاتجاه الثقافي للقرن الثالث والاتجاه الثقافي للقرن التاسع فحسب، وانما هو فرق بين ثقافة الرجلين، ومنهج وغاية كل منهما في كتابه، ثم مدى احساسه بأهمية الكلام عن الحب، ودرجة استيعابه له. وسيفسر لنا هذا، لم لا نجد موضوع الحب في مثل هذه الدراسات الموسوعية يأخذ خطا صاعدا بالاهتمام دائما، مثلما يمكن أن نراقب في الكتابات التي وقفت عند موضوع الحب لا تعدوه. ومهما يكن من أمرنا مع هذه الطائفة من الكتب فاننا سنحاول أن نبرز منها جانبا مما لم تسبق الاشارة إليه، باعتباره اضافة جديرة بالتنويه، فاذا أشرنا الى فكرة مطروقة فانما نهدف الى اكتشاف منابعها أو روافدها أو تأكيد أهميتها وانتشارها.

ان ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) يمثل المحاولة الأولى في هذا المجال،والجزء العاشر من كتابه الموسوعي «عيون الأخبار» قد خصص بأجمعه تحت عنوان: «كتاب النساء: في أخلاقهن وخلقهن ومايختار منهن ومايكره»، وحيث يكون الحديث عن «النساء» فانه سيتجاوز موضوع الحب، وهذا أمر متوقع عند كافة أصحاب الموسوعات، وان يكن الحب وما يسبقه أو يترتب عليه قد شغل مساحة لا يستهان بها.

ويبدأ ابن قتيبة بأحاديث نبوية عن الاعفاف بالزواج، ويروي كثيرا عن

الأصمعي، أقوالا عن أخلاق النساء وما يستحب من صفاتهن العضوية والنفسية، ونجد له بعض الأقوال التي تدل على رؤية نافذة، مثل: «اياكم والمذكرة فانها لا تنجب»، و يقصد بها المرأة التي تتشبه بالذكور، ومثل: «بنات العم أصبر، والغرائب أنجب، وماضرب رؤوس الأبطال كابن أعجمية» والمعرفة بالقيم القبلية والاجتماعية، وعلم الغدد وعلم الوراثة يؤكد صدق هذه الأقوال. ومن ملاحظاته أيضا قوله: «كان أهل المدينة يكرهون اتخاذ أمهات الأولاد، حتى نشأ فيهم علي بن الحسين والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله ابن عمر، ففاقوا أهل المدينة فقها وورعا، فرغب الناس في السراري.» فهنا تحديد وتعليل لبعض أسباب التحول الاجتماعي والتوسع في اقتناء الاماء للنسل وليس لمجرد الخدمة كما كان الحال غالبا من قبل، وقد حدث التحول في العصر الأموي، أو ظهرت بواكيره، وان كان قد أخذ مداه الحق بعد ذلك حين صار الخلفاء أنفسهم من أبناء الاماء. و يؤكد هذا ماذكر ابن قتيبة بعد قليل أن عقيل ابن علفة كان غيورا (١)، فخطب عبدالملك بن مروان ابنته على أحد بنيه، وكانت لعقيل اليه حوائج، فقال له: ان كنت لابد فاعلا فجنبني هجناءك!! ومع هذه العصبية الواضحة للعرق العربي الخالص، لا نعتقد أن الأمر استمر على ذلك، ليس لنبوغ هذه الطائفة من أبناء الاماء فحسب، كما زعم ابن قتيبة، وقد ظل العرب فترة من الزمن يعتبرون الاتجاه نحو الفقه والتصوف سلوكا أعجميا خاصا، واتجه اعتزازهم نحو الشعر-والرجز بصفة خاصة- واللغة. ونفضل ذلك أن نضيف الى «اغراء النبوغ» اغراء آخر يعبر عنه هذا القول الذي يرويه ابن قتيبة عن رجل من أبناء المهاجرين، حين يقول: أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقبوا الجنة وخرجوا منها، وأولادنا كأنهم مساجر التنانير!! فقد كان «تحسين الصورة» بمثابة اغراء آخر، أو لنقل ان معنى الجمال الحسيّ كان يتبدل من الاحتكام الى الملامح العربية الخالصة، الى التطلع لملامح أخرى أصبحت تنافسها وتتفوق عليها عند أصحاب الذوق الجديد.

---

(١) عيون الأخبار جـ ١٠ ص ٨ وص ٣٩، وقد جاء هذا القول في العقد الفريد وأشرنا اليه من قبل.

وتحت عنوان «الأكفاء من الرجال» يذكر ابن قتيبة أمثلة عديدة، شعرا ونثرا، تؤكد حرص العربي والعربية على الكفاءة في الزواج، والاحساس بالمهانة والمعرة اذا ما اضطر الى النزول عن مستوى قبيلته لأمر من الأمور، فضلا عن مجاوزة الدم العربي الى سلالة أجنبية، أو الى من لحقه أو لحق آباءه الرق في عصر سابق. وقد ذكر أن ابراهيم بن النعمان بن بشير زوّج ابنته يحيى بن أبي حفصة مولى عثمان بن عفان، على عشرين ألف درهم، فعيره بعضهم قائلا:

لعمري لقد جللت نفسك خزية وخالفت فعل الأكثرين الأكارم
ولو كان جداك اللذان تتابعا ببدر لما راما صنيع الألائم(٢)

ومن الطريف حقا أن ابراهيم قد احتج بضحامة المهر، وكأنه يتحدى به قدرة الشرفاء الفقراء، ولكنه ــ وهو ابن الصحابي الجليل ــ يشعر بأن هذا لا يكفي في الدفاع عن مثله، فيذكر بأنه ليس أول من فعل ذلك:

فما تركت عشرون ألفا لقائل مقالا فلا تحفل مقالة لائم
فإن أك قد زوجت مولى فقد مضت به سنّة قبلي وحب الدراهم

ولعله يشير الى تزويج الرسول عليه السلام زيد بن حارثة، وهو مولى، من زينب بنت جحش، وهي الشريفة القرشية. وهذا شاعر آخر لعله يعبر في هجاء من يفعل ذلك عن نفسية المرأة العربية ومشاعرها تجاه وليها، حين يزوجها كرها ممن هو أقل منزلة منها:

لله در جياد أنت سائسها برذنتها وبها التحجيل والغرر

فهذه المهرة العربية الحسناء، يظلمها سائسها، أو وليها، فيدفع بها الى مستوى الحمارة، وليس أظلم ممن يعامل الجياد معاملة الحمير أو البغال !!

وهذا خبر يرويه أبو اليقظان عن أربعة من فضلاء الصحابة، يتقدمون لامرأة، فتختان، ولعلها بذلك تحدد مواضع التفضيل، التي تقيس اليها المرأة

(٢) عيون الأخبار جـ ١٠ ص ١٦ والبيتان من هامش المحقق.

العربية حين يترك لها الأمر، و يستوى الفضل وكرم الأصل، فلا يبقى الاّ السلوك الخاص. قال:

خطب عمر بن الخطاب أم أبان بنت عتبة بن ربيعة، بعد أن مات عنها يزيد ابن أبي سفيان، فقالت: لايدخل الاّ عابسا ولا يخرج الاّ عابسا، يغلق أبوابه و يقل خيره. ثم خطبها الزبير فقالت: يد له على قروني، و يد له في السوط. وخطبها علي فقالت: ليس للنساء من حظ الاّ أن يقعد بين شعبهن الأربع لايصبن منه غيره. وخطبها طلحة فأجابت فتزوجها، فدخل عليها علي بن أبي طالب فقال لها: رددت من رددت منا، وتزوجت ابن بنت الحضرمي! فقالت: القضاء والقدر؛ فقال: أما انك تزوجت أجملنا مرآة وأجودنا كفا وأكثرنا خيرا على أهله!! فكأنه بذلك حدد الأسباب التي فضلت بها هذه المرأة رجلا على آخر ينازعه منزلته.

أما الصفات الحسية فانها تدور حول المرأة أكثر من دورانها حول الرجل، ولم يهملوا الصفات النفسية، بل أخذت الصدارة في كلام العقلاء والمجربين، الذين لم يهملوا الجانب العضوي أيضا. وقد روى بعض ولد الزبرقان بن بدر أنه كان يقول: أحب كنائني الىّ الذليلة في نفسها، العزيزة في رهطها، البرزة الحيية التي في بطنها غلام و يتبعها غلام، و يردد خالد بن صفوان الصفات نفسها مضيفا اليها أن تكون حصانا من جارها، ماجنة على زوجها. أما الصفات الحسية فيجملها بعضهم بأن تكون بيضاء البياض، سوداء السواد، طويلة الطول، قصيرة القصر(٣)، و يدخل بعض آخر في التفصيل والتحديد، فيقول ابن شبرمة: ولا

(٣) وقد حدث أن أحب عربي فتاة نصرانية زرقاء العينين، فراح يدافع عن هذا التعلق الذي لا يرضي ذوق الجماعة في لون العيون المرغوبة:

يقولون نصرانية أم خالد ... فقلت دعوها كل نفس ودينها
فان تك نصرانية أم خالد ... فقد صورت في صورة لا تشينها
أحبك أن قالوا بعينك زرقة ... كذاك عتاق الطير زرقا عيونها

عيون الأخبار جـ ١٠ ص ٥٨ ــ فتأمل هذا الشعر ودلالته، وليست النصرانية هي

رأيت لباسا على امرأة أزين من شحم، وقال الحجاج: لايحسن نحر المرأة حتى يعظم ثدياها. وقال المرار العدوي:

صلتة الخد طويل جيدها ضخمة الثدي ولما ينكسر

قال علي بن ابي طالب: لاتحسن المرأة حتى تروي الرضيع، وتدفىء الضجيع. و ينسب اليه قوله أيضا: من تزوج سمراء فطلقها فعليّ مهرها!!

وفي «باب القبح والدمامة» يسخر ابن قتيبة سخرية مرة من الجمال الزائف الذي تحاول أن تضفيه أدوات التجميل كذبا فيعجز عن اتمام الخديعة، فيروى عن أبي زيد الكلابي، هذا التعليق الشعري الطريف، قال:

قدم رجل منا البصرة فتزوج امرأة، فلما دخل بها وأرخيت الستور وأغلقت الأبواب عليه، ضجر الاعرابي وطالت ليلته، حتى اذا أصبح وأراد الخروج منع من ذلك وقيل له: لاينبغي لك ان تخرج الا بعد سبعة أيام، فقال:

أقول وقد شدوا عليها حجابها ألا حبذا الأرواح والبلد القفر
ألا حبذا سيفي ورحلي وغرقي ولا حبذا منها الوشاحان والشذر
أتوني بها قبل المحاق بليلة فكان محاقا كله ذلك الشهر
وما غرني الاّ خضاب بكفها وكحل بعينيها وأثوابها الصفر
تسائلني عن نفسها هل أحبها فقل: ألا لا، والذي أمره الأمر
تفوح رياح المسك والعطر عندها وأشهد عند الله ما ينفع العطر

و يشكو آخر جفاف عود امرأته، فيجعل منها مجرد عود من الحديد لاريّ فيه ولا بضاضة (٤).

ويمضي ابن قتيبة في اثر الجاحظ الذي سبق الى بعض الفكاهات الجنسية الصريحة، ولكنه يتخلف عنه حين يتعرض لبعض القضايا الجادة مثل: حلّ النظر

الأمر الجديد فقد كانت هناك قبائل نصرانية في الجاهلية والاسلام، ولكن الجديد كان التحول من التشاؤم بزرق العيون الى الاعجاب بها، ولعل العرب كرهوا العيون الزرقاء على البشرة السمراء أو السوداء، أما حين جاءت مع البياض والشقرة فان الرأي قد اختلف، وقد بشر هذا القائل بالرأي الجديد.

(٤) الأبيات في عيون الأخبار جـ ١٠ ص ٢٣.

وحرمته، وسياسة النساء ومعاشرتهن، والقيان والغناء، والقيادة، والزنا، ومساويء النساء، فمع اهتمام الجاحظ برواية الأخبار والقصص فان رأيه واضح محدد، ودفاعه الحار عن اباحة النظر أوضح من أن ننبه اليه، أما ابن قتيبة فانه يكتفي بتجميع الأخبار التي قد تتعارض كثيرا، و يترك لقارئة أن يستشف منها مايريد. على أنه يختم هذا الكتاب بأبواب عن العشاق والفساق، تقوم على مادة قصصية، لاتخرج في محتواها أو شكلها عن قصص العشق التي سنتعرف عليها بعد حين.

أما ابن عبد ربه (٣٢٨هـ) في عقده الفريد فانه يضع كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن، وعليه يصدق القول الذي أجمل الرأي في مادة العقد بعامة: (هذه بضاعتنا ردت الينا)، وهو ما تجنبه عن عمد مواطنه الأندلسي ابن حزم، الذي جاء بعده بأكثر من قرن، ولا نستبعد أنه أفاد من تجربته، أو من خطأ تجربته، فليست مادة هذا الباب أو الكتاب مشرقية فحسب، ولكنها عديمة الشخصية ــ ان صح التعبير ــ مجرد أخبار نجد نسبة عالية منها في عيون الأخبار وفي كتابات الجاحظ وغيرهما، وهو كابن قتيبة يتحدث عن الزواج أكثر مما يتحدث عن الحب، و يأخذ «الرجل» في كتابته مكانا مرموقا، وان يكن عنوان الباب عن «النساء»، غير أنه يضيف فقرة عن من طلق امرأته وتبعتها نفسه، وفقرة يروي فيها أقوالا وأبياتا للهجناء من العرب يدافعون فيها عن أنفسهم.

ويمدنا المسعودي (٣٤٦هـ) باضافات دالة في مجالي القول بتأثير أبراج الكواكب في ايجاد الوفاق والحب بين المواليد، والقول باتفاق الطبائع لاتفاق الأخلاط، فضلا عن سيل لاينقطع من الأخبار والقصص الأسطورية عن عمليق، وتأبط شرا عاشق الغول، والحرب بين الضيزن وسابور وكيف خانت ابنة الضيزن أباها حين عشقت سابور، وقد رويت هذه القصة بعد أن أخذ ملك السريانية مكان الضيزن في تلك الروايات. و يقول المسعودي في نهاية روايته: «والشعر في هذه القصة كثير»، والوصف بالقصة لايشير الى الوضع أو الابتداع، ولكن الاشارة الى كثرة الشعر تشير الى دور الشعر في تنمية الأخبار والأساطير

وتحو يلها الى قصص محبوكة مؤثرة، وبخاصة اذا كانت تتصل بالعواطف البشر ية، وبمغامرات العشاق بوجه خاص. (٥)

ويحتل الأغاني منزلة عالية بالنسبة لموضوع الحب، على الرغم من أنه لم يتوجه اليه قصدا، فقد بنى الأصفهاني (٣٥٦هـ) مادة كتابه على أساس من المائة الصوت المختارة، وجاءت المادة الغزيرة استطرادا من هذه البداية، فكان بهذا أول موسوعة شاملة في الحب على المستوى التطبيقي أو السلوكي، اذ اهتم بالعشاق، وشعراء الحب، والقيان، والظرفاء وكل من يمت اليه بسبب. و يكفي أن نعرف أنه ترجم للشعراء (حسب تسلسلهم في أجزاء الكتاب): العرجي، ومجنون بني عامر، و بشار، وابي العتاهية، وابي دهبل، وجميل بثينة، وعنترة، والعباس بن الأحنف، وامريء القيس، وكثير، وقيس بن ذريح، وعمر بن أبي ربيعة، وتوبة بن الحمير، وعبدالصمد بن المعذل، وديك الجن، والخنساء، وعروة بن أذينة، وغيرهم، ومن المغنين: معبد، وسريج، والغريض، ومن القيان ـــ جميلة أستاذة معبد وابن عائشة، وحبابة وسلامة، ثم هؤلاء جميعا، فضلا عن فريدة، وذات الخال، وفوز وعزة الميلاء ورملة ودنانير، وغيرهن من صاحبات القصص والمغامرة مع الشعراء وغيرهم، ومن شريفات قريش وظريفاتها سكينة بنت الحسين وعائشة بنت طلحة، وغيرهما، وان كتابا جمع بين هؤلاء، وأحصى أخبارهم واستوفى روايات القدماء حولهم لهو جدير بأن يشبع موضوع الحب في كل مناحيه المختلفة، وبكل درجاته وألوانه، وفي عصوره من الجاهلية الى عصر تأليف هذا الكتاب.

وقد ينبغي أن نقرأ الأغاني بحذر وحاسة يقظة، فقد يحمل الخبر البريء المظهر دلالات ومعاني كثيرة، وبخاصة أن الأصفهاني يتجاوز طاقة كل من سبقه من أصحاب تراجم الأدباء والمغنين بأخبارهم، بأنه يستقصي أخبار هؤلاء الشعراء وفيها من التداخل والتضارب ما لا يخفي، و يكفي أن نشير الى ما يرو يه عن ابن دأب والأصمعي والجاحظ فيما يخص قيس بن الملوح، وكيف تعارضت أخباره،

---

(٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ ٢ ص ١٣٦ ومابعدها.

فمنها ما يثبته بالاسم والصفة، ومنها ما يثبته بالصفة دون الاسم، ومنها ما ينكره اسما وصفة، ومنها ما يعممه فلا يخصه بالاسم وان تكررت الصفة، ومنها ما يصف كل ما تعلق به بالوضع والنحل وأنه من فعل الرواة(٦)، على أن القراءة المتفتحة المتأنية قد تعطي دلالات اجتماعية ونفسية على قدر من الأهمية بالنسبة للحب وما يحوطه من أمور وتقاليد وحيل، ولنقرأ هذا الخبر ـ على سبيل المثال ـ وقد جاء في سياق «أخبار علوية ونسبه (٧)» اذ يروي عن محمد بن الأبزاري، أنه قال:

كنا عند زلبهزة النخاس، وكانت عنده جارية يقال لها خشف ابتاعها من علّوية، وذلك في شهر رمضان، ومعنا رجل هاشمي من ولد عبدالصمد بن علي يقال له عبدالصمد، وابراهيم بن عمر بن نهبون وكان يحبها، فأعطى بها زلبهزة أربعة آلاف دينار فلم يبعها منه، وبقيت معه حتي توفيت، فغنتنا أصواتا كان فيها:

اشارت بطرف العين خيفة أهلها اشارة محزون ولم تتكلم

....

قال: فلما وثبنا للانصراف قال لنا وقد اشتد الحر: أقيموا عندي. فوجهت غلاما معي وأعطيته دينارا، وقلت له: ابتع فراريج بعشرة دراهم، وثلجا بخمسة دراهم، وعجل. فجاء بذلك فدفعه الى زلبهزة وأمره باصلاح الفراريج ألوانا، وكتبت الى علوية فعرفته خبرنا، فجاءنا وأقام، وأفطرنا عند زلبهزة، وشرب منا من كان يستجيز الشراب، وغنى علوية لحنا ذكر أنه لابن سريج:

ياهند إن الناس قد أفسدوا وذاك حتى عزني المطلب

....

قال: وقام عبد الصمد الهاشمي ليبول، فقال علوية: كل شيء قد عرفت معناه، أما أنت فصديق الجماعة، وهذا يتعشق هذه، وهذا مولاها، وأنا ربيتها وعلمتها، وهذا الهاشمي ايش معناه؟! فقلت لهم: دعوني أحكّه وآخذ لزلبهزة منه شيئا.

(٦) تفصيل ذلك في الأغاني جـ ٢ ص ١ ـ ٩٥.

(٧) الأغاني جـ ١١ ص ٣٥٣ ـ ٣٥٥.

فقال: لا والله ما أريد. فقلت له: أنت أحق، آخذ منه شيئا لا يستحي القاضي من أخذه. فقال: ان كان هكذا فنعم. فقلت له: اذا جاء عبدالصمد فقل لي: ما فعل الآجرّ الذي وعدتني به، فان حائطي قد مال وأخاف أن يقع، ودعني والقصة.

فلما جاء الهاشمي قال لي زلبهزة ما أمرته به، فقلت: ليس عندي آجرّ، ولكن اصبر حتى أطلب لك من بعض أصدقائي، وجعلت أنظر الى الهاشمي نظر متعرض به. قال الهاشمي: ياغلام، دواة ورقعة. فأحضر ذلك. فكتب له بعشرة آلاف آجرة الى عامل له، وشربنا حتى السحر وانصرفنا. فجئت برقعته الى الآجري، ثم قلت: بكم تبيع الآجر؟ فقال: بسبعة وعشرين درهما الألف. قلت: فبكم تشتريه مني؟ قال: بنقصان ثلاث دراهم في الألف. فقلت: فهات. فأخذت منه مائتين وأربعين درهما، واشتريت منها نبيذا وفاكهة وثلجا ودجاجا بأربعين درهما، وأعطيت زلبهزة مائتي درهم وعرفته الخبر، ودعونا علوية والهاشمي، واقنا عند زلبهزة ليلتنا الثانية. فقال علوية: نعم! الآن صار للهاشمي عندكم موضع ومعنى ...

فلو أن الخبر ــ القصة، ذكر عن بعض أبناء « الوجهاء » في أيامنا هذه ما أنكرنا منه شيئا، على الرغم من انتهاء النخاسة وانقضاء عصر القيان. فتأمل ما شئت ما يمثله بيت النخاس، وكيف يصنع من المغنية الحسناء أحبولة، وتأمل أطراف هذا التجمع في يوم من أيام رمضان، والشرب حتى السحر، وتساؤل علوية عن هذا الفتى الذي لايحسن غناء ولا سماعا وليست له وظيفة معروفة، وكيف اقتنع في النهاية أنه « ممول » المجموعة وصاحب نفقتها، و يكفيه ما ينال من ظرف المجلس ومداعبة الجلساء. ومن نافلة القول أن نقول ان الأصفهاني لم يضع رأيه الخاص الاّ في النادر، وفي أمور تتعلق بالرواية، كأن يشكك في نسبة بيت أو صدق خبر، أما قضايا الفكر والرأي، فانها لا تتجاوز بعض التحليل لأبيات من الشعر، ومن ثم تبقى الفائدة الجليلة في كتاب الأغاني بالنسبة

لموضوع الحب ــ محصورة في تلك التراجم العديدة للمحبين والعشاق والقيان والمغنين ممن أشرنا اليهم آنفا (٨)

وفي «زهر الآداب» للحصري القيرواني (٤٥٣ هـ)، نجد الحرص نفسه على ايراد أخبار العشاق والمستطرف من أشعارهم، على أنه صان كتابه ــ كما يقول ــ عن المجون، وبهذا جاءت الأخبار والأشعار عنده مبتورة، ومثال ذلك قصة علية بنت المهدي ــ أخت الرشيد ــ وشغفها بفتاها «رشأ» ثم ما قيل عن اغتيال الرشيد له، ثم شغفها بفتاها «طل» وتحريم الرشيد عليها أن تذكر اسمه، ثم تحايلها في قراءة (فان لم يصبها وابل فطل). وقد تجاوزت القصة هذا المدى في الأغاني (٩)، فضلا عن أنها احتفظت بعلية حية حتى شهدت المأمون، بل روى الأصفهاني أنها ماتت بسبب أن المأمون عانقها وراح يقبل رأسها وكانت مغطاه الوجه، فشرقت، ومرضت مرضا قصيرا ماتت فيه.

وقد اهتم الحصري بأخبار الصوفية وعشقهم النظر الى الغلمان، وأبرز الأقوال التي تنكر عليهم ذلك، كما يروي من أقوال السابقين ما يؤكد الايمان بقدرية الهوى وبعده عن الاختيار، فالانسان مسوق اليه وان يكن يؤمن بأنه بلاء، لا مفر من الصبر عليه. ويضيف الحصرى نمطا طريفا من القول له دلالته الاجتماعية والنفسية، فبعد تردد واستعاذة يسجل نموذجا لما ينبغي أن يقال لمن تزوجت أمه، وهو ينظر الى هذا التصرف على أنه كارثة تستوجب العزاء، ومن ثم كان اتجاه الكلام مواساة صريحة، وفي رأيه أن النموذج الأمثل يكون على هذا النحو: «أنت بفضل الله عليك واحسان تبصيره اياك من أهل الدين، وخلوص اليقين، فكما لا تتّبع الشهوة في محظور تبيحه، فكذا لا تتبع الأنفة في مباح تحظره؛ وقد اتّصل بنا ما اختاره الله والقضاء لذات الحقّ عليك، المنسوبة ــ بعد نسبك اليها ــ اليك، مما كرهه إباؤك الدنيوي لك ولها، ورضيه الحلال الديني له ولها، فنحن نعزّيك

---

(٨) وقد اعتمد كثير من المتأخرين على مادة الأغاني، انظر مثلا عن القيان وأخبارهم: المرقصات والمطربات لمؤلفه نور الدين علي بن الوزير أبي عمران (توفى ٦٧٣ هـ) وفيه طائفة من أخبار ذات الخال وعبدالله بن العجلان وهند وغيرهم.

(٩) الأغاني جـ ١٠ ص ١٦٢ ومابعدها.

عن فائت محبوبك، ونهنئك في الخيرة في اختيار القدر لك، ونسأل الله أن يجعلها أبدا معك فيما رضيت وكرهت، وأبيت وأتيت ».

ومع كراهة الحصري للكتابة في مثل هذا الغرض الذي يحط من قدر الرجل و ينال من أنفته، فانه يسجل بمزيد من الاعجاب رسالة من أبي الفضل بن العميد لمن تزوجت أمه، وفي النص المقترح، كما في رسالة ابن العميد يظهر زواج الأم في صورة الكارثة الحقيقية والبلاء النازل، لا يخفف منها أن الشرع يبيح لهذه الأم أن تتزوج، و يقرن الانكار على ما فعلت بوأد البنات، فكلاهما فعلان من أفعال الجاهلية، دافعهما الأنفة والحمية، بل ان ابن العميد يختم رسالته بالدعاء لمن ابتلى بزواج أمه بأن يعوضه « من أسّرة فرشها أعواد نعشها »!! (١٠)

و يلتقي الراغب الأصبهاني (٥٠٢هـ) في « محاضرات الأدباء» منهجيا بابن عبدربه، في العقد الفريد، حيث الاهتمام باقتباس المعاني الأدبية، وتسجيل النصوص الشعرية تحت عناوين جزئية، تتقاطر في صدر فقرات قصيرة. هناك بعض اللمسات السريعة في ثنايا المجلد الثاني، مثل ما كتبه تحت عنوان: « المحبوب في الناس » ــ « النهي عن فرط الحب والبغض » ــ الى أن نصل الى الحد الثالث عشر، وهو باب طويل (١١) وضع تحت عنوان « في الغزل وما يتعلق به »، و يبدأ بماهية العشق، و يردد فيه أقوال بعض الفلاسفة، ولكنه يضع عنوانا يعتبر جديدا، وبخاصة أنه سابق على ابن الجوزي، اذ يتكلم عن الهوى: « ما جاء في أوصاف الهوى وأحوال العشاق » ثم يبحث في أحوال فروع الهوى وأنواعه، أما الدراسات السابقة عليه فكانت تتجنب كلمة « الهوى » وتفضل في مكانها « المحبة »، فاذا أرادت أن تجعل من المحبة شعورا انسانيا مقرونا أو دافعا لبعض الشهوات وضعت له اسم العشق، حتى ليمكن أن نزعم أن القدماء كانوا يتجنبون هذه الكلمة عن عمد، ربما لما تعنيه من الانحراف، والانجراف، وفقدان التمييز وربما لما تعنيه من اغلاق العقل وضياع الارادة، وهذا

---

(١٠) زهر الأداب جـ ٢ ص ٤٠٠ ــ ٤٠٢.

(١١) محاضرات الأدباء من ص ٣٩ الى ص ١٣٣.

كـله لايتعارض مع المحبة، وقد يوجد منه شيء مع العشق. أما الراغب الأصبهاني فـقـد قسم مراحل الهوى بما هوتقسيم لمراحل المحبة دون تفرقة تذكر، وعلى هذا يكون باستطاعتنا أن نقول انه أول من استعمل كلمة الهوى في هذا المجال بالمعنى العصري الذي نستعملها له اليوم، وهو المرادف للحب، أو الحب الشديد.

وآثار ابن داود واضحة هنا تماما، بل يبدو أثر مقدمة ابن داود حين يتطرق الراغب الأصبهاني الى « ذكر من عشق من الكبار » فيذكر عشق داود عليه السلام لامرأة أوريا وما كان من تحاكم بينهما، مما أشار اليه القرآن من قصة التسع والتسعين نعجة، ولابد أن يعرج الى يوسف وامرأة العزيز التي تعتبر القاسم المشترك في كل ما يكتب عن الحب أو عن المرأة أو الاشتهاء أو العفة. ويستمر في طريق ابن داود حين يرى أن « التذلل للحبيب من شيم الأريب » وهذه العبارة بنصها عنوان الفصل السادس من النصف الأول من الزهرة، وان وضع الراغب كلمة « الأريب » في موضع « الأديب » التي فضلها ابن داود، ولعله فارق بين شعور ين تجاه الظاهرة الواحدة.

واذا تجاوزنا العلاقة النصية وجدنا الأثر العام واضحا في نظرته الى الحب ومختاراته الشعرية التي يدعم بها فكرته، « كاستطابة الأذى في معاناة الهوى »، وما اقتبس تحت هذا العنوان من أشعار المجنون والمتنبي وغيرهما، وهذا أكثر وضوحا في حال الكمال التي يطالب بها المحب، « وقال رجل لامرأة: قد أخذت قلبي فلست استحسن سواك! فقالت: ان لي أختا هي أحسن مني، ها هي خلفي! فالتفت الرجل، فقالت: يا كذاب، تدعي هوانا وفيك فضل لسوانا (١٢)،؟! ومثل هذه الأخبار أو القصص الموجزة مصنوعة لتأكيد مفهوم الحب، وأنه حالة من امتلاء الاحساس والشعور بشخص واحد لايصح أن يشاركه أحد غيره، ولهذا يوصف مثل من وقع في هذا الخطأ بأنه غير محب، وليس بالغباء أو نقصان الادراك، أو انعدام اللباقة والغفلة.

ويكاد الراغب يمضي في أثر ابن داود مع اختلاف العنوان في رصد

---

(١٢) سبقت نسبة هذا الخبر للأصمعي، وقالت له: ابتعد عني يابطال.

علامات الحب، فهناك من هيجه الحمام بتغريده، والتذكر بالنار الموقدة، وبالبرق، وبهبوب الريح، والاختلاج العارض، واستطابة التوديع طمعا في لقاء الحبيب، وعذر تارك توديع محبوبه، وحنين الابل. والاعراض عن الحبيب خشية الرقيب الخ. و يضيف الى علامات الحب استطابة المرض والسهر لكونهما من الحبيب، ومراقبة النجوم، والاحساس بطول الليل، والنهار الخ، ويمضي الى بعض المعاني الدقيقة التي سبق اليها ابن داود، مثل التضليل باخفاء المحبوب عن الناس، والتكتم باظهار الهوى في غير المحبوب، وكتمان الهوى عن المحبوب. الخ.

ومن المؤسف حقا أن كتاب الموسوعات ــ ومنهم الراغب، وكما أشرنا آنفا ــ لايكشفون عن رأيهم، وانما هي مختارات يقدمون لها بعبارات لا تغني أو يضعونها دون ابداء قول. ولعلهم بهذا قد قدموا فائدة أخرى وهي الكشف عن الظاهرة في مناحيها المختلفة، وتقلباتها حسب الطبائع والبيئات والأخلاق، فكلما ذكر الحب في حال من التمام والثبات، فانه لايلبث أن يقتبس أشعارا تعبر عن شخصية الدون جوان، رجل المغامرة والاقتحام وراء لذته الآنية، لايعبأ بخلق أو آداب اجتماعية، أو خطر أو تعارض بين علاقاته المتشابكة.

فيختار تحت عنوان: «من ذكر كثرة من يهواهم» قول ابن أبي طاهر:

عدمت فؤادي من فؤاد فما أشقى ... وأكثر من يهوى وأعظم ما يلقى
فلو كان يهوى واحدا لعذرته ... ولكنه من جهله يعشق الخلقا
ثمانون لي في كل يوم أحبهم ... وما في فؤادي واحد منهم يبقى

وقول الآخر:

قالوا: بغانية واصلت غانية؟ ... فقلت حزم ورود الماء بالماء

وفي مكان آخر يقتبس أشعاراً تضاد العاطفة النقية السامية التي دلت عليها مختاراته السابقة، فيذكر تحت عنوان: «استحسان التقاء المتحابين» قول مسلم العنبري:

لا شيء أحسن في الدنيا وساكنها ... من وامق قد خلا فردا بموموق

وقول ابراهيم الصولي في المعانقة:

ساعدنا الدهر فبتنا معا نحمل ماتجني على السكر
فكنت كالماء له قارعا وكان في الرقة كالخمر

و يضيف الراغب في اختياراته بعض اللمسات الدقيقة، ففي اقتباس أشعار عن «المدعي عشقا من غير عيان»، يذكر بيتي بشار المشهورين: «ياقوم أذني لبعض الحي عاشقة»، ثم يتبعهما بقول ابن الرومي:

هويتك ناشئا قبل التلاقي هوى حدثنا تكهل باكتهالي
وكل مودة قبل اختيار فتلك هوى طبائع لا انتحال

واني لأظن أن هذين البيتين قد عبرا ــ في حدود صياغتها ــ عن أهم عناصر نظرية الحب عند العرب، ففيها المعنى الغيبي، وفيها التلقائية، وفيها الفجاءة، وفيها الاستمرار واحتضان العاطفة حتى الاكتهال، وفيها التجاوب مع الطبع دون اقحام الشعور الموجه أو الانتقاء عن عمد.

أما النويري (٧٣٣ هـ) فانه يبدأ في كتابه «نهاية الأرب في فنون الأدب» خطا جديدا في معالجة قضايا الحب ومتعلقاته، وهو الجانب الجنسي فيما يتطلب من قوة الجسم، فيكتب بابا مستفيضا حول كل مايجمل الجسم ويحفظ حيويته ويمد في قدرته العامة، ويخصص الجزء الأكبر من هذا الباب فيما يتعلق بأمور العلاقة الجنسية بشكل مباشر(١٣)، فيقدم من وصفات أنواع الأشربة والمربى والسفوف والحقن والأدهنة والتحاميل والضمادات والمسوحات مايتعلق بالقوة، أو يعفي من الضعف، أو يزيد في اللذة، معتمدا على مانعده في أيامنا من بضاعة العطار، وكان في الزمان الغابر دواء الطبيب و بضاعة الصيدلي.

و يربط الطب القديم، كما يظهر في هذا الباب مرتبطا بهذا المجال المحدد، بين الحيوية العامة والطاقة الجنسية، ولهذا يقدم وصفات لتحسين الهضم وتقوية المعدة وتلطيف الجسم.

---

(١٣) نهاية الأرب جـ ١٢ ص ١٤٢ ــ ١٩٧.

والقاسم المشترك في أكثر العلاجات المقترحة: عسل النحل منزوع الرغوة، والدار صيني، والقرفة، والبصل واللوبياء، والحمص، والزنجبيل، وماء الجرجير، والقرنفل والمصطكاء، كما يظهر خصي الثعلب وخصي الديك، ومخ الغنم والبقر والديكة في بعض أنواع الهريسة، وتظهر بعض النباتات المخدرة المعروفة بهذه الصفة حتى الآن، مثل نبات الخشخاش والخولنجان والقرطم، وهي مصدر الحشيش والأفيون، و يظهر العود الهندي والكافور والزعفران في بعض آخر.

وقد جرى النويري على أن يقدم أكثر من وصفة للأمر الواحد، لأسباب نص عليها، فحين يصف بعض الحقن والحمولات، يقول: انما جعلناها لمن عجز عن تناول ماقدمناه من الأدوية اما لكثرة حرارتها، أو كراهية لمذاقها، أو لانحرافها لمزاج المستعمل لها. وفي مواضع أخرى يقدم وصفة، و يسميها «الملوكية» و يظهر أن عناصرها نادرة غالية الثمن، ومن ثم يقدم بديلا شعبيا يعتمد على مواد في متناول العامة، و بسعر زهيد، وهكذا كان النويري، في تجميعه لمادة هذا الباب، يضع في اعتباره اختلاف طبائع الأجسام وقدرة تحمل النفقات في نفس الوقت.

و يظهر أثر الجاحظ والوشاء معا فيما كتبه الغزولي (٨١٥ هـ) في نهاية الجزء الأول من كتابه «مطالع البدور في منازل السرور»، اذ يعقد ستة فصول عن: الغلمان ــ الجواري ذوات الألحان ــ وما يتعلق بكتابة المتظرفات منهن على آلاتهن ــ والمولدات من الجواري وغيرهن ــ والباءة ــ وما يترتب على كون جمال المرأة وحسن تناسب أعضائها هو الداعي الرجل الى وطئها (١٤). وهذه عناوين مكررة، نصادفها في أكثر من كتاب مما سبق أن تعرفنا، ولكنه يضيف أحيانا أمورا لم يسبق اليها صراحة، أو لم تكتب وتعالج بدرجة الوضوح والمباشرة التي اعتمدها.

أما القلقشندي (٨٢١ هـ) وهو آخر من نعني بهم في هذا الفصل، فانه في الجزء الثاني من «صبح الأعشى في صناعة الانشا» يهتم ببعض الأمور التي يمكن أن يسترشد بها في اكتشاف الذوق العربي بالنسبة لمقاييس الجمال عند الرجل

(١٤) مطالع البدور جـ ١ ص ٢٤٦ ــ ٢٨٠.

والمرأة، كما يضع بعض الصفات الأخلاقية المحبوبة في الرجال أو في النساء (١٥). فما يشترك فيه الرجال والنساء من الحسن: اللون، و يستحسن من الألوان البياض، وأحسن البياض ماكان مشربا بحمرة، و يذكر من أخبار الرسول مايشير الى أن هذا كان لونه، وان ذكر أيضا أنه جاء في وصفه أنه كان «أزهر اللون»، والأزهر هو الأبيض بصفرة خفيفة، «والسمرة مستحسنة عند كثير من الناس، وهو الغالب في لون العرب»، و يشير الى ماحظي به السودان من استحسان، و يقرر حقيقة نفسية ومشاهدة، وهي أن «الحسن في كل لون مستحسن» ولله القائل:

ان المليح مليح يحب في كل لون

وقد اختلف الناس في جعودة الشعر وسبوطته أيها أحسن؟ فذهب قوم الى استحسان الجعودة، وهي انقباض الشعر بعد انقباض، وهي مما يستحسنه العرب، واليه ذهب الفقهاء، حتى لو شرط البائع في عبد كونه جعد الشعر وظهر سبط الشعر ردّ بذلك بخلاف العكس؛ وذهب آخرون الى استحسان السبوطة، وهي استرسال الشعر وانبساطه من غير انكماش، وأكثر ما يوجد ذلك في الترك ومن في معناهم. ثم الذاهبون الى استحسان الجعودة يستحسنون التواء شعر الصدغ، و يشبهونه بالواو تارة و بالعقرب أخرى.

و يتأكد استمداد المقاييس الجمالية من الوجه العربي حين يشير الى سعة الجبهة ووضوح الجبين، و بلج الحاجبين، أي انقطاع شعرهما وعدم اتصالهما، كما يستحسن الحور في العينين، وهو خلوص بياضهما، وكذلك نجلهما: وهو سعتهما، ومن هذه الصفة من تسمى «نجلاء» في أيامنا، والدعج، وهو شدة سواد الحدقة، والكحل، وهو أن تسود مواضع الكحل من العين خلقة. أما الأنف العربي فهو أحسن الأنوف أيضا بهذه المقاييس الجمالية، فيستحسن فيه القنا، وهو ارتفاع وسط الأنف قليلا عن طرفيه مع دقة فيه، «وهو الغالب في العرب»، و يستحسن فيه الشمم أيضا، وهو استواء قصبة الأنف وعلو أرنبته ... الخ.

---

(١٥) صبح الأعشى جـ ٢ ص ٤ ـــ ١٣.

أما مايخص به الرجال و يستحب فيهم فهو سعة الفم وغلظ الشفتين، لأن ذلك ـــ في رأيهم ـــ مما يدل على الشجاعة. وكذلك تستحب فيهم الخفة وقلة اللحم، لأجل قوة النهضة. والمرأة على العكس في كل ذلك. كما يستحسن فيها طول الشعر في الرأس، ودقة العظم، وصغر القدم، ونعومة الجسد، وقلة شعر البدن.

أما الصفات النفسية فان أصول أخلاق الرجال ترجع الى أصلين لا يعد لهما شيء، هما: العدل والشجاعة، أما مايستحب من المرأة فهو مايذم في الرجل، وهما أصلان أيضا: الجبن والبخل، «وذلك أن المرأة اذا جبنت كفت عن المساوىء خوفا على نفسها أو عرضها، واذا بخلت حفظت مال زوجها عن الضياع والإتلاف». واذن فان هاتين الصفتين ليستا مرغوبتين لذاتها، بل لأثرهما في علاقة المرأة بالرجل، و بخاصة حين تكون زوجة. وهذا أمر هام جدا، اذ يشغل موقعا واضحا في التفكير العربي تجاه المرأة وتصور مكانها الاجتماعي، في حين أن الصفات المستحسنة في الرجل لم يراع فيها علاقته بالمرأة كصفة أساسية.

و بعد .. فهذه جولة خاطفة في بعض الدراسات الموسوعية، لعلها لم تقدم أفكارا أصيلة عن الحب يمكن أن تضاف الى ماكتبه من اهتموا بهذه العاطفة اهتماما مباشرا، ولكنها ـــ مع هذا ـــ أعانت على تصور الحب في واقعه الاجتماعي ومطالبه السلوكية ودواعيه وآثاره واحتياجاته البدنية.



٨

قِصَصِ الحُب



على هامش القضية:

تستعين كتب الحب جميعها تقريبا بالقصص، أو بالأخبار التي توشك أن تأخذ في صياغتها وشكلها سمتا قصصيا، بصورة أساسية تقريبا، حتى لقد تحول بعض هذه الكتب الى سلسلة من القصص أو الأخبار القصصية المتتابعة، التي لا تكاد تفرق بين الخبر التاريخي في شكل أو اضافة قصصية، والقصة المسوقة في جو من الملابسات التاريخية توسلا، أو توصلا للاقناع بواقعيتها، كما هو مشاهد في «مصارع العشاق» بصفة عامة.

هناك فوارق ثابتة بين الخبر والقصة ــ بالمفهوم العصري ــ فالخبر ذو لغة تقريرية، والقصة تجنح الى التصوير والتحليل. والخبر يهدف الى غاية هي نقل المعنى أو الخلاصة في وضوح وتحدد، أما القصة فانها نسيج ممتع في كل مراحله، لا يهدف الى مجرد نقل المعنى، بل الاقناع به بطريق التصوير الايحائي. والخبر ــ أخيرا ــ يحاول أن يؤكد صلته بالواقع و يستمد من صدق حدوثه مشروعية روايته، أما القصة فانها واقع قائم بذاته، يستمد صدقه من بنائه الخاص، يوقظ في القارىء حاسة استمداد الواقع والتنظير به دون أن يكون هذا الواقع معتمدها الوحيد للوجود.

ويمكن أن نقول هنا ان هذه التفرقة لم تكن واضحة عند المؤلفين القدماء، وهي في قصص الحب وأخباره أقل وضوحا، حيث نظر الى الحب على أنه عاطفة غامضة تبرر كل شيء و يصدق فيها كل قول، ويمكن أن تحدث فيها و بسببها الأعاجيب. ولقد تكاثر العشاق العرب وتكاثرت أخبارهم وقصصهم حتى اختفت المعالم واختلطت الحدود بين النوعين، وكثيرا ما تحول الخبر الساذج الوجيز الى قصة مركبة ممتدة المراحل، ومع هذا تستمر روايتها في شكل خبر محدد السند.

هذا جانب من مشكلات القصة التراثية بشكل عام تأخذ منه قصص الحب نصيبا وافرا. وهناك مشكلات أخرى تتعلق بالدلالات والبناء الفني بشكل عام،

وليس هاهنا مجال التوسع فيها، ولكننا نشير اليها اشارة اجمالية. ولنسلم مبدئيا بأن هناك دافعا غريزيا قويا يشد الانسان الى سماع القصص والتأثر بها، ومهما اختلفت وجهة القصة من رعاية للواقع وحفاظ على المنطق في اطار من الممكن والمحتمل، أو تجاوز لهذا الواقع واقتحام عوالم المستحيل مما لا يمكن تصوره، فانها ستبقى محببة الى النفس الانسانية، بل قد تستجيب النفس ــ في بعض العصور وبعض المستويات العقلية والاجتماعية ــ لما هو أقرب الى الخرافة وأبعد عن العالم الواقعي، كاعجاب الطبقات الشعبية بقصص تجري أحداثها في قصور الملوك مثلا، وكذلك قصص الجن والسحرة، وقد يتسرب شيء من ذلك الى القصص العاطفية فنجد قصصا عن حب طرفاه جنية وانسي أو العكس، وقصصا تجري بين عشاق من الجن، كما نجد قصصا أبطالها من الأمم البائدة كطسم وجديس وغيرهما، والطريف أن أبطال هذه القصص يتكلمون العربية التي عرفناها في العصور الاسلامية، و ينظمون الشعر على أبحره المعروفة ونظام قوافيه.

* فجعفر السراج يروي لنا أخبارا وقصصا عن دب منقطع مع قطيع من الوحش لعبادة الله، يلبي حاجة أحد الزهاد الى ماء للوضوء، واذ يصح لديه ذلك فانه يصح لديه كذلك قصة الغراب أو الزاغ العاشق، التي يزعم راو يتها أن القاضي يحيى بن أكثم كان طرفا فيها، اذ كان لديه طائر له رأس انسان، وهو من سرته الى أسفله خلقة زاغ، وأن هذا الغراب أنشد:

أنا الزاغ أبو عجوه   أنا ابن الليث واللبوه

الى آخر الأبيات الطريفة، بل ان هذا الغراب العجيب أنشد أبياتا في الغزل أيضا !! بل يروي السراج بسنده عن سليمان بن عبدالملك، عن عطاء في قوله تعالى: (ولقد همت به وهم بها) قال: كان لها بلبل في قفص، اذا نظر اليها صفر لها، فلما رآها قد دعت يوسف عليه السلام، الى نفسها، ناداه بالعبرانية: يايوسف لا تزن، فان الطير فينا اذا زنى تناثر ريشه !! وقد مر بنا حديث

النخلة العاشقة، وهي قصة الحب الخير الذي يغلب عليه الأسى للفراق، وهو ما يناسب شجرة وطنية طيبة كالنخلة، وللحب وجهه الآخر تعبر عنه قصة الجنى العاشق:

«عن سالم بن عبدالله بن عمر، أخبرني واقد أخي: أن جنيا عشق جارية لا أعلمه الآ قال: منهم أو من آل عمر، قال: واذا في دارهم ديك. قال: فكلما جاءها صاح الديك، فهرب، فتمثل في صورة انسان، ثم خرج حتى لقى شيطانا من الانس، فقال: اذهب فاشتر لي ديك بني فلان بأي ثمن كان، فائتني به في مكان كذا؛ فذهب الرجل فأغلى لهم في الديك، فباعوه، فلما رآه الديك صاح، فهرب، وهو يقول: اخنقه، فخنقه حتى صرع الديك، فجاءه فحك رأسه، فلم يلبثوا الآ يسيرا حتى صرعت الجارية (١)!!

* ويعكس «ذم الهوى» دراية واسعة بقصص الحب المتوارثة عند الأمم وأهل الديانات الأخرى، فبالاضافة الى قصص هاروت وماروت، والقصص الوعظية الاسرائيلية، نجد قصصا عن الرهبان وأهل الديارات وقصصا عن بعض الفرس مثل ماينسب الى بهرام جور، وما كان بين أردشير و بنت ملك السريانية (٢)، وهذه الأخيرة نجدها في «مروج الذهب» وتحدد شخصية بطلها، أو ضحيتها وهو الضيزن بن معاوية، ونسبه يعود الى الساطرون بن أسيطرون ملك السريانيين (٣)، وحين يعقب المسعودي على هذه الحادثة — القصة، بقوله: «والشعر في هذه القصة كثير» فانه في الحقيقة يخرجها من اطار التاريخ الى مجال الفن القصصي. بل نجد في «مروج الذهب» قصصا مثيرة متناثرة لا تعنينا هنا في ذاتها، وانما تعنينا دلالتها من امتزاج أو حدوث

(١) مصارع العشاق جـ ٢ ص ٩٨، ٩٩ وانظر أيضا الصفحات ٨٥، ٨٧ من الجزء الأول و١٥٥ من الجزء الثاني.

(٢) ذم الهوى ص ٣٠٧، ٣٤٧.

(٣) مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٤٧—٢٤٩.

تماس واضح بين التاريخ والفن القصصي، بحيث كان يقدم التاريخ في شكل أحداث قصصية لا تكتفي بالوقائع المجردة، وانما تحيطها بأجواء تصويرية من الدوافع والانفعالات والمفاجئات والنتائج غير المتوقعة، كما تقدم القصص مسندة الى أسماء تاريخية، وأماكن معلومة، ومرتبطة بحوادث مشهورة، بحيث تلتبس عند القارىء بالتاريخ. وهذه قصة «عمليق» التي أشار اليها أكثر من كاتب في ثنايا الحديث عن الحب وأفاعيله بالنفوس، وقد كان عمليق — فيما يروي المسعودي — أو عملوق كما آثر أن يكتبها، ملكا لطسم، ظلوما غشوما، لا ينهاه شيء عن هواه، وقد قهر جديس دهرا طويلا، وحدث أن احتكم اليه زوجان من جديس في اختلافهما على ولد أنجباه، فلم يقض الملك الظالم لأحدهما بضم الغلام، بل ألحقه بخدمته، مما استدعى هجاء المرأة للملك ونعته بالظلم وسوء الحكومة، فلما بلغ قولها الملك غضب، وأمر ألا تتزوج امرأة من جديس فتزف الى زوجها حتى تحمل اليه، فيفترعها قبل زوجها. وظل هذا الذل مضروبا على جديس حتى تزوجت عفيرة، وقيل الشموس، بنت غفار الجديسي. وتكتمل القصة بمشهد مثير حقا، فيه هذا الاحتدام الذي نشهده في المواقف الفاصلة في المسرحيات الكلاسيكية، فقد سيقت الفتاة الى عملوق بين أغنيات تقر هذا الواقع العجيب، فلما دخلت عفيرة على عملوق افترعها وخلى سبيلها، فخرجت على قومها في دمائها شاقة جيبها عن قبلها ودبرها وهي تقول:

لا أحد أذل من جديس أهكذا يفعل بالعروس؟

وأبت العروس الضحية أن تمضي الى زوجها، وألقت في قومها قصيدة مثيرة، مطلعها:

أيصلح مايؤتى الى فتياتكم وأنتم رجال فيكم عدد الرمل

وفيها تشهر بعجز قومها ورضاهم بالهوان، وتحرضهم على القتال:

فلو اننا كنا الرجال وكنتم نساء لكنا لا نقر على الذل

ويتحمس الأسود أخوها، ويدعو جديسا للثورة على مظالم طسم والقضاء

على عملوق، و يقترح خطة حيلة، حيث يدعو وجوه طسم الى وليمة، ثم يثب قومه عليهم، ولكن عفيرة ــ وهي الضحية الماثلة ــ تأبى هذا الغدر، وتر يد أن يثأر لها قومها و ينتصفوا لها من عدوها بمنازلته في قتال مواجهة صريحة، غير أن القوم المذعور ين لم يأخذوا بقولها، وقامت الوليمة بدور الشرك، وقضى على عملوق وقومه، وتحررت جديس ليس من طغيان عملوق فحسب، بل فازت بحر يتها كاملة (٤)..

وخلاصة القول هنا أن صلة العرب بالفن القصصي قديمة جدا، نجدها في أساطيرهم عن الأصنام والكواكب، كما حكى عن أساف ونائلة وغيرهما، ونجدها في سردهم لتار يخ القبائل البائدة منهم، كما رأينا طرفا من تصو ير الصراع بين طسم وجديس، ولم تكن قصص الأمم الأخرى مجهولة للقاص العربي في العصر الجاهلي، ومعارضة النضربن الحارث للرسول في تلاوته للقرآن، برواية قصص رستم واسفنديار تحمل دلالة التأثير الواسع للقصة، ومعرفة العرب بطرف من أساطير وقصص الأمم الأخرى.

وقد استمرت القصص قبل الاسلام الى مابعده، محاولة أحيانا أن تأخذ طابعا دينيا، اذ يغلب على الظن أنها استمرت لأسباب دينية، ولم يكن مفهومها يختلف عن مفهوم الوعظ الديني (٥)، وسيظهر هذا بوضوح ليس في قصص العذر ين وحدهم، وانما في قصص المتصوفة والزهاد وكل من قاوم الهوى أو خضع له. ومن الحق ما لاحظه بعض الباحثين ترتيبا على ملاحظة الجاحظ حول مانسب الى وهب بن منبه وكعب الأحيار من قصص كثير، أن المسلمين قد زادوا من شأن هذين الراو يتين مع تقدم الزمن، كما استغل بروز شخصية ابن عباس المبكر، وهو من بيت النبوة، في مجالي التفسير والقصص، حتى نسب اليه مالا يوافق عمره (٦).

---

(٤) السابق ص ٢٦٨

(٥) **القصص والقصاص في الأدب الاسلامي ٢٦ــ ٣١.**

(٦) السابق ص ١٠٦، ١٢٥.

ولقد تجاهل التاريخ الأدبي القصص العربية القديمة، والى عصر المقامات، والسبب ـ كما طرحه فاروق خورشيد ـ أن هذه القصص وان رويت بسندها ـ أو بعضها على الأقل ـ فانها رويت بالمعنى دون اللفظ، ومن ثم فانها ليست كاملة النسبة لمن حدثت لهم، انها من باب أولى من صنع راويتها (٧). وباستطاعتنا أن نضيف أمرا قد يعين على تأكيد اعتبار القصة العربية المأثورة، ويضع قصص الحب في اطارها الصحيح، وهو أننا سنعيد الأخبار الى راويتها اذ يروى الخبر بلفظه، ولكننا نؤثر أن نحتفظ بالقصص منسوبة الى من نقلها من الرواية الشفهية الى التسجيل الكتابي، لا نعني بذلك أنها تحمل طوابع أسلوبه في الصياغة اللغوية فحسب، بل أسلوبه في تشكيل المادة القصصية أيضا، وهو ما يتجاوز القول بأن هذا النوع من الانتقاء الخاص، وان كنا لا ننفيه، ولكنه ليس كافيا كحجة لترادف قصص الكتاب الواحد على وتيرة واحدة في تعقيد الحادثة وتحديد غايتها النفسية أو الخلقية. وسيكون بهذا الذي نؤثر من حقنا أن نشير الى خصائص امتاز بها السراج، وأخرى اثرها ابن الجوزي، أو التنوخي أو غيرهم أيضا.

التنوخي والفرج بعد الشدة:

يعقد القاضي التنوخي بابا كاملا في كتابه «الفرج بعد الشدة» تحت عنوان: «فيمن نالته شدة في هواه، فكشفها الله عنه وملكه من يهواه (٨)». والكتاب على طوله محكوم في اختياراته من الأخبار والقصص بهذا المغزى الأخلاقي: شدة يعقبها فرج، وهذا المغزى الأخلاقي يتحكم بدوره في شكل الخبر أو القصة، التي تبدأ بذكر مظاهر الأزمة، وأسبابها، ثم ما ترتب عليها من ضيق شديد، لا يلبث أن يتبدد في لحظة غير متوقعة، تأتي بعد الصبر والمكابدة وايثار التضحية، وقد يكون هذا الفرج ثمرة طبيعية للمعاناة والصبر على المكاره، ففيه تتجلى الرابطة بين السبب والنتيجة، وقد يكون هذا الفرج وليد مصادفة غير

---

(٧) الرواية العربية ـ عصر التجميع ص ٢٠ ومابعدها.

(٨) هو الفصل الثالث عشر ـ الجزء الرابع.

متوقعة، فينال الصابرون جزاء صبرهم دون ابداء من أين جاءهم هذا الجزاء.
وفي هذا الباب الذي عقده التنوخي لقصص المحبين وما نالهم من الشدائد، وكيف فازوا بلذة جمع الشمل بعد الصبر على المكروه، يقدم مادته في اطار اخباري، حيث تسند القصة لراويتها، بل قد يذكر اسم من أجاز له روايتها ان كان قد سجلها ابتداء دون أن يسبقه أحد الى ذلك، وفي حدود مائة صفحة يقدم ستا وعشرين قصة، نصفها عن علاقات العشق التي يمثل السيد فيها طرفا، وتمثل الجارية أو القينة الطرف الآخر، وعلى الرغم من أن القينة مملوكة لسيدها، فانه عادة يلاقي الهوان والمسغبة معها، وليس بسببها، مما يضطره الى بيعها، ثم يصادف، كما تصادف هي، ألوانا من البلاء وآلام الفراق الى أن يجتمع شملهما مرة أخرى. أما القصص الأخرى فانها اعتمدت على أسماء مشهورة، ولكنه تجنب قصص العذريين باستثناء قصة عن قيس ولبنى، وأخرى عن جميل وبثينة، غير أنه أضاف الى قائمة العذريين المألوفة لنا في كتب الأدب اسما جديدا لا يجاريهم شهرة، وهو «أبو المسهر» أو الجعد بن مهجع العذري الذي يروي لنا عمر بن أبي ربيعة طرفا من قصته الغريبة.

وقد أثرت قصص هذا الكتاب وأخباره في كتب أخرى من تلك التي نتلمس فيها قصص الحب وأخباره عند العرب، فقصة أبي المسهر السالفة الذكر نجدها في مصارع العشاق (جـ١ ص ٩٢) وفي أخبار النساء (ص١٩٩)، وقصة حبيب الكهرمانة الذي أقسم أن يغسل يده أربعين مرة اذا أكل طعاما معينا نجدها في ذم الهوى (ص٣٦٣) وفي تزيين الأسواق (ص ٣٥٥) كما نجد غير هاتين القصتين أيضا، ونكتفي بهذه الاشارة.

وليس اهتمام القاضي التنوخي بأمور العشق محصورا في هذا الباب، ولكن خصائص اختياره وأسلوبه في صياغة القصة يتحقق فيه حيث تترادف القصص على هدف واحد هو الفرج بعد الشدة. ولكننا نجد له في أماكن أخرى من كتابه بعض الاشارات المهمة بالنسبة لما نحن بصدده، مثل هذه القصة التي ينقلها عن كتاب الوزراء لمحمد بن عبدوس، وخلاصتها أن رقعة بدون توقيع قد

وصلت الى أحمد بن أبي خالد (الأحول ـ وزير المأمون) تخبره أن حظية من أعز جواريه عنده، تعشق، وتوطيء فراشه غيره، وتستشهد الرقعة بخادمين كانا ثقتين عنده !! ويعترف الخادمان بعد تعذيب وتهديد بأمر خيانة الجارية لسيدها، وينهار السيد مهموما، ويلتمس العزاء عند بعض أصدقائه يستشيره، فيرى أن يواجه الخادمين كلا على انفراد، وبعد حوار طويل، يعترف كل منهما على حدة بأن امرأة ابن أبي خالد قد رشته بألف دينار، ودست الرقعة في طريق زوجها لينصرف عن الجارية اليها، وطلبت من الخادم ألا يعترف بجريمة الجارية الا بعد التهديد والوعيد ليكون ذلك أدعى الى التصديق !! ويحب راوي الخبر ـ أو لنقل: مؤلف القصة المستمدة من الواقع ـ أن يجمع الكل على مشاعر الخير ومنابذة الشر، فتعترف الزوجة ـ في نفس اللحظة ـ بأن الرقعة كانت من فعلها غيرة على زوجها من الجارية (٩) !!

والعلاقة بين الزوجة والحظية أو الجارية من أعقد العلاقات بين النساء، وبين النساء والرجال، أو الرجل، فالجارية تختار وتؤثر لمزاياها الواضحة، ولكن الزوجة التي غالبا ما تكون قد فقدت تلك المزايا، ترى أن لها حقوقا ثابتة لا يصح أن يزحف عليها نفوذ الجارية أو الجواري. وقد ألمحنا الى هذه العلاقة المضطربة من قبل.

وهذه قصة أخرى بطلها اسحاق المصعبي يرويها بعض ندمائه، فقد كان المصعبي رئيس شرطة بغداد، وكان شرس الأخلاق سريع القتل، وذات ليلة استدعى نديمه هذا فأقبل يتوجس الشر لغرابة الاستدعاء في هذا الوقت من الليل، وما يكاد يدخل بيت المصعبي حتى يسمع بكاء امرأة في الدهليز، والمصعبي واقف متجهم قد بدا الشر على وجهه. بعد هذا الوصف العام للشخصيات وبيئة الحدث، تتضح الأزمة، فقد رفعت الى المصعبي تقارير العسس في أنحاء المدينة، وفي جميعها ذكر كبسات وقعت على نساء وجدن على فساد، من بنات الوزراء، والأمراء، والأجلاء، الذين بادوا، أو ذهبت مراتبهم.

---

(٩) الفرج بعد الشدة جـ ١ ص ٢٤٣.

وفي عصرهم، كما في عصرنا، فانه حين تضبط نساء على هذا القدر من الخطر فان الاجراءات العادية تتوقف، و يستر الأمر، الى أن تستأذن «الجهات العليا»، في أمرهن، وهذا ما كان مطلوبا من رئيس الشرطة في تلك الليلة. والطريف الجديد في هذه القصة الحادثة أنها اتخذت منحى شخصيا إنسانيا عميقا، فلم تكن أزمة رئيس الشرطة ماذا يفعل بهؤلاء النسوة من بنات علية القوم، ولكن الأزمة كانت كما عبر لنديمه راو ية القصة: «هؤلاء الناس الذين ورد ذكر حال بناتهم، كلهم كانوا أجل مني، أو مثلي، وقد أفضى بهم الدهر في حرمهم الى ما قد سمعت، وقد وقع لي أن بناتي بعدي سيبلغن هذا المبلغ، وقد جمعتهن ـــ وهن خمس ـــ في هذه الحجرة لأقتلهن الساعة، وأستر يح، ثم أدركتني رقة البشر ية، والخوف من الله تعالى، فأردت أن أشاورك في إمضاء الرأي، أو شيء تشير به عليّ فيهن».

هذه هي الشدة، ومن الواضح أن الرجل ممزق بين عاطفتين، وقد جاء الفرج في اقتراح نديمه أن يزوجهن الليلة من أبناء أحد القادة، أما اللاتي ضبطن الليلة فقد أخطأ آباؤهن في تدبيرهن، حيث خلفوا عليهن النعم، ولم يحفظوهن بالزواج، فخلون بأنفسهن، ونعمهن، ففسدن، ولو كانوا جعلوهن في أعناق الأكفاء، ما جرى منهن هذا (١٠).

ونتوقف الآن عند هذا الباب الذي خصص للمكروبين من العشاق الذين واتاهم الفرج فانتهى الحرمان الى الوئام بنيل المحبوب، ولا بد أن تلفتنا هذه النسبة العالية من قصص الحب التي تمثل الجار ية أو القينة فيها دور المحبوبة، ومما هو جدير بالتأمل أن المحب دائما هو رجل حر، هو مالك الجار ية، ولكنه يواجه العسر الشديد للثمن الباهظ الذي دفعه ثمنا لها، أو لأن شغفه بها يقعد به عن الكسب، أو أن نفقتها تتجاوز دخله، وفي كل الأحوال فانه يتمسك بها وتتمسك بالحياة معه رغم ما يعانيان من مسغبة، وقد يصل الحال الى الجوع، أو العري، حتى يتبادلا قميصا واحدا لايملكان غيره، ثم تقترح عليه أن يبيعها، ليتجاوز أزمته

(١٠) الفرج بعد الشدّة جـ ٤ ص ٥.

بثمنها، وقد يقترح هو عليها أن يبيعها لتعيش في رغد من العيش عند سيدها الجديد، وليواجه هو حرمانه منها. ويحدث في كل مرة أن يقبل المشتري، و يرى الجارية، و يسمع غناءها، فيعجب بجمالها وأدبها، ثم يذهل لروعة صوتها، و يوافق على الثمن الباهظ المطلوب فيها. وهنا يحدث واحد من أمرين: أن يضعف السيد العاشق أمام لحظة الفراق بالبيع، فيرفض اقرار البيع فجأة، و يعلن أمام شهود مجلس البيع أنه أعتق الجارية، وأن مهرها حريتها، وأنه يطلب من هؤلاء السادة أن يزوجوه منها. واما أن يمضي البيع و يقبض الثمن، ولكنه لايكاد يغادر المجلس، و يتدبر قيمة مافقد، حتى يتملكه الحزن، ويهيم على وجهه رافضا أن يدخل بيته وقد خلا من محبوبته، وهنا يتعلق أمله في أن يقبل المشتري استرداد نقوده واعادة الجارية، ويحدث في كل مرة أن يكون المشتري سيدا فاضلا من علية القوم، وأن يرق للفتى العاشق و يقبل الرجوع عن الصفقة، بغير تحفظ، أو بشرط أن يأذن له في سماعها من وراء الستارة، وفي كل مرة يرفض المالك الجديد استرداد نقوده، و يتركها هدية للجارية، بل قد يعطيها كل ما كان قد أعد لها في بيتها الجديد، وتكتمل هذه الصورة المثالية لجهاد المحبين أن يؤكد السيد الجديد للسيد القديم، وهو يعيد اليه محبوبته، أنه لم يطأها، وهذا ابن أبي حامد صاحب بيت المال يحسن الى صيرفي صغير و يعيد اليه جاريته قائلا: «يابني، ان مثلي لا يطأ قبل الاستبراء و والله ما وقعت عيني على الجارية منذ اشتريت الآ الساعة، وقد وهبتها لك فخذها، وخذ دنانيرك، بارك الله لك فيها»، وحيث عرف أبو حامد من الشاب العاشق أنه صيرفي كان رأس ماله ألف دينار، وأنه بعد أن اشترى الجارية تشاغل عن لزوم الدكان حتى بطل كسبه وراح ينفق عليها من رأس المال مما لايحتمله حاله حتى أوشك أن يفقده، «فلما منعتها ساءت أخلاقها، ونغصت عيشتي، فقلت أبيعها، وأدبر ثمنها فيما اختل من حالي، وتستقيم عيشتي واستريح من أذاها، وأتصبر على فراقها، ولم أعلم أنه يلحقني هذا الأمر العظيم. وقد آثرت الآن الفقر، وأن تحصل الجارية عندي، أو أن أموت، فهو أسهل على مما أنا فيه»، فان أبا حامد لايكتفي برد الجارية واهداء ثمنها اليه، بل يهبها ألف درهم كانت قد أعدت لكسوتها،

ويخاطبها قائلا : ولك عليّ ألف درهم في كل سنة، يجيء مولاك فيأخذها لك، اذا شكرك ورضي طريقتك. (١١)

وقد آثرنا أن نقتبس من هذه القصة أكثر من غيرها لأنها انفردت بأمر جوهري، صحيح أنها تشارك القصص الأخرى في الخصائص العامة التي قدمنا، والبكاء حبا بين يدي السيد الجديد لم يكن مما يخجل منه السيد القديم في كل القصص، وتهافته على استرداد جاريته المحبوبة أو حتى مشاهدتها في دارها الجديدة ولو خلسة أو بالتنكر، وقد كانت الجارية ــ كما أسلفنا ــ تبادل سيدها حبا بحب، وتعتبر خروجها عن ملك يمينه نكبة عليها وتحطيما لحياتها، ولكنها تحتملها من أجله، أو يحتملها هو من أجلها. أما الجارية في قصة الصيرفي وابن أبي حامد فان فيها قسوة وأثرة، لم تعبأ بثروة سيدها التي تذوب أمام الحاح مطالبها، مما دفع السيد الى أن يعتبر بيعها راحة من أذاها وانقاذا لوضعه المالي، ولكنه اكتشف بعد فوات الأوان أن الحب أقوى من راحة البال واتساع المال، فقال كلمته الهائلة : «وقد آثرت الآن الفقر، وأن تحصل الجارية عندي، أو أن أموت» !! فهنا جرعة من الواقعية غير مألوفة في هذا اللون من القصص، ظهرت أصلا في رسم المعالم النفسية لهذه الجارية، بكل ما فيها من جاذبية وشر، دون أن تضفي عليها الجمال الحالم الأليف الذي يلاحق أوصاف الجواري في مثل تلك المواقف.

ولا شك أن هذا اللون من قصص الحب، ونعني الذي طرفاه جارية وسيدها، يدعو للتساؤل، فقد عرفنا وسنعرف قصصا عن حب بين جارية وعبد رقيق مثلها، وقد يبلغان ذروة النقاء العاطفي، وقد ينتحران عشقا و يأسا من حياتها، والأمر هنا يختلف كثيرا، ولعل اختيار هذه القصص، مع محكوميته بالهدف العام للكتاب، قد أراد أن يردّ على النزعة الهجائية للجواري والقيان في كتب وقصص أخرى نجد بدايتها عند الجاحظ في رسائله عن الجواري والغلمان، وعن القيان، وفي المحاسن والأضداد الذي ينسب اليه. ولعل قصة حب بين

(١١) الفرج بعد الشدة جـ ٤ ص ٣٤٩ ومابعدها.

جارية وسيدها تعبر عن واقع جديد كان يفرض نفسه اجتماعيا، حيث كثر عتق الجواري والزواج منهن، وهذا الواقع يعكس أوضاع الطبقة الوسطى ونظرتها الى الحب، فهذا السيد الذي يعتق جاريته و يعلن رغبته في زواجها، كان باستطاعته أن ينال منها كل ما يشتهي دون أن يفقد ملكيتها، لكنه وقد بلغ به الحب ذروة السمو الشعوري، أصبح يرى أن عاطفة الحب لايصح أن تشاب بالعبودية، وأنها بطبيعتها حرة لا تقاد ولا تقهر، وأن ملك اليمين يتنافى بالطبيعة مع ما ينبغي أن يكون من مشاعر الوفاق على أساس المساواة بين العاشقين، ان لم تكن كفة المعشوق هي الراجحة. ولدينا عديد من الأخبار عن جواري الخلفاء، كانت احداهن تغاضب الخليفة وتقاطع مجلسه، وتنام منفردة، حتى يتوسل اليها ببعض القضاة.أو الشعراء الظرفاء ليقنعها بأن تذهب اليه أو تسمح له بالقدوم اليها !! واتماما لهذا الملمح الذي نراه، فانّ المالك الجديد للجارية يكون عادة نبيلا هاشميا يعيش في البصرة وقصد بغداد ليسمع الغناء و يأخذ ارزاقه من الخليفة، أو حاكم مدينة له شرف وشهرة (عمر بن عبيدالله بن معمر التيمي أمير البصرة)، فيأبى أن يفرق بين محبين، فيعيد الجارية الى صاحبها، وقد يكفلهما أيضا ليرى ثمرة احسانه حاضرة، بل ان هذا السيد قد يكون الخليفة نفسه، وقد نسب الى المقتدر شيء من ذلك، أو جعفر البرمكي، يزاول الأمر بنفسه أو يستعين باسحاق الموصلي، بل قد يجتمع اكرامان، يبدؤه جعفر و يقره و يزيده الرشيد. ولم يكن غريبا أن يتدخل الخليفة لانجاح قصة حب بين اثنين من رعيته، أو من عبيده، تحدثت الأخبار بهذا، كما تردد صداه في القصص.

وحين نغادر هذه القصص العديدة التي تجري بين القينة أو الجارية وسيدها الى بقية القصص التي قام عليها هذا الباب من كتاب «الفرج بعد الشدة» نجد طابع المعاناة يختلف، حين يكون الطرفان من الأحرار، فحينا يكون المانع هو الفارق في الثروة، كمن أحب ابنة عمه وحيل بينه و بينها لأنه ليس كفؤا لها، أو لأن العاشق قد عشق امرأة متزوجة، فلقد أحب الأشتر جيداء المتزوجة، وأرسلت الزوجة العاشقة رجلا في ثيابها ــ هو صديق عشيقها ــ في خيمتها ليوهم الزوج

المخدوع بأنها لم تبارح، والطريف أن يحدث نوع من التعامل بين الزوج وامرأته الزائفة دون أن يفطن للتغير، و يقتص صانع القصة من جيداء، ويجازي الرجل في ثياب المرأة على مغامرته، فيجعله يقضي ليلة سامرة في صحبة أخت جيداء وفي حماية خبائها. وفي قصة أخرى أن رجلا من بني أسد علق امرأة من همدان بالكوفة، وشاع أمرهما، فوضع قوم المرأة عليه عيونا، حتى قيل لهم انه دخل عندها، فحين أحست المرأة بأنهم أحاطوا بدارها وعلى وشك اقتحامها، وضعت عشيقها تحت ثيابها، أو كما تقول الرواية «فأدخلته بينها و بين القميص» وكانت بادنة، وأمرته أن يلتصق بها فلم يكتشفه أحد ممن انطلقوا في دارها يفتشون عنه، وقد استوجب هذا اعتذارهم لها. والطريف حقا أن يضع القاضي التنوخي هاتين القصتين تحت عنوان الفرج بعد الشدة، وهذا له في ذاته دلالة فنية، حيث يتم المأزق وتضييق حلقة الأزمة، ثم يأتي الحل في النهاية و بعد اليأس منه، أما الدلالة الأخلاقية أو الدينية فقد تخلفت في مثل هذه القصص، فلم يكن أبطالها من الزهاد أو الصالحين، كانوا مجرد عشاق، يلتمسون الحيلة ــ مهما كانت ــ لبلوغ مآربهم.

نموذج من قصص الفرج بعد الشدة:

ونختار الآن واحدة من هذه القصص، آثرناها لبعض ما تتميز به، فصنعة القصاص فيها واضحة، حيث تتكرر الأزمات، اثراء لعنصر التشويق ورغبة في اطالة القصة، وهي تتحرك في أكثر من بيئة: في السوق، وفي منازل التجار، وقصر الخليفة، وتكشف جوانب مهمة من هذه البيئات كأساليب التعامل فيما بينها، ونظرتها الى الطبقات الأخرى، فكل شيء يجري في قصر الخلافة، ويحتفظ لشخص الخليفة بمهابة المظهر، في حين تمضي حيل النساء بكل ما تريد، وفي القصة يصير زواج الرجل الحر، التاجر الميسور من قهرمانة القصر أو جارية من جواريه أمنية يرتكب في سبيلها الشطط و يواجه الخطر، ولعل هذا يصور لنا بعض طبائع العصر

العباسي الثاني حيث زاد نفوذ العنصر الأجنبي حول الخلافة سواء من الجند وقادتهم، أو الجواري والقهرمانات المشرفات عليهن. ورغم أن الحب هو صانع عقدة هذه القصة فانه بقي حبا نظيفا الى آخر القصة، ربما لأنه يجري في قصر الخلافة أو حوله، والتمس صانع القصة ـ أو مطورها ان كان لها جانب من الحقيقة ـ التمس مجالا آخر ركز فيه عناصر التشويق والاثارة.

• • •

أقسم أن يغسل يده أربعين مرة اذا أكل زيرباجة

حدّثني أبو الفرج أحمد بن ابراهيم الفقيه الحنفي المعروف بابن النرسي من أهل باب الشام ببغداد، وقد كان خلف أبا الحسن علي بن أبي طالب ابن البهلول التنوخي على القضاء بهيت، وما علمته الا ثقة، قال: سمعت فلانا التاجر، يحدّث أبي ـ وأسمى التاجر، وأنسيته أنا، قال:

حضرت عند صديق لي من البزّازين ـ وكان مشهورا ـ في دعوة، فقدّم في جملة طعامه، زيرباجة (١٢)، ولم يأكلها، فامتنعنا من أكلها.

فقال: أحبّ أن تأكلوا منها، وتعفوني من أكلها، فلم ندعه حتى أكل.

فلمّا غسلنا أيدينا، انفرد يغسل يده، ووقف غلام يعدّ عليه الغسل، حتى قال له: قد غسلت يدك أربعين مرّة، فقطع الغسل.

فقلنا له: ما سبب هذا؟ فامتنع، فألححنا عليه.

فقال: مات أبي وسنّي نحوٌ من عشرين سنة، وخلّف عليّ حالا

(١٢) الزيرباجة: طعام يصنع من اللحم، و يطبخ بالدارصيني والخل، و يضاف اليه الحمص والكسبرة والفلفل والمصطكي واللوز المقشور، و يقطر عليه ماء الورد.

صغيرة، وأوصاني قبل موته بقضاء ديون عليه، وملازمة السوق، وأن أكون أوّل داخل اليه، وآخر خارج منه، وأن أحفظ مالي.

فلما مات، قضيت دينه، وحفظت ما خلّفه لي، ولزمت الدكّان، فرأيت في ذلك منافع كثيرة.

فبينما أنا جالس يوما ولم يتكامل السوق، واذا بامرأة راكبة على حمار، وعلى كفله منديل دبيقي، وخادم يمسك بالعنان، فنزلت عندي.

فأكرمتها، ووثبت اليها، وسألتها عن حاجتها، فذكرت ثيابا.

فسمعت ــ والله ــ نغمة، ما سمعت قط أحسن منها، ورأيت وجها لم أر مثله، فذهب عنّي عقلي، وعشقتها في الحال.

فقلت لها : تصبرين حتى يتكامل السوق، وآخذ لك ما تريدين، ففعلت، وأخذت تحادثني، وأنا في الموت عشقا لها.

وخرج الناس، فأخذت لها ما أرادت، فجمعته، وركبت ولم تخاطبني في ثمنه بحرف واحد، وكان ما قيمته خمسة آلاف درهم.

فلما غابت عنّي أفقت، وأحسست بالفقر، فقلت : محتالة، خدعتني بحسن وجهها، ورأتني حدثا، فاستغرتني، ولم أكن سألتها عن منزلها، ولا طالبتها بالثمن، لدهشتي بها.

فكتمت خبري لئلا أفتضح، وأتعجل المكروه، وعوّلت على غلق دكّاني، وبيع كل ما فيها، وأوفي الناس ثمن متاعهم، وأجلس في بيتي مقتصرا على غلّة يسيرة من عقار كان خلّفه لي أبي.

فلما كان بعد أسبوع، اذا بها قد باكرتني، ونزلت عندي، فحين رأيتها أنسيت ما كنت فيه وقمت لها.

فقالت : يا فتى، تأخّرنا عنك، وما شككنا أنّا قد روعناك، وظننت أنّا قد احتلنا عليك.

فقلت : قد رفع الله قدرك عن هذا.

فاستدعت الميزان، فوفتني دنانير قدر ما قلت لها عن ثمن المتاع، وأخرجت تذكرة بمتاع آخر.

فأجلستها أحادثها، وأتمتّع بالنظر اليها الى أن تكامل السوق، وقمت، ودفعت الى كلّ انسان ما كان له، وطلبت منهم ما أرادت، فأعطوني، فجئتها به، فأخذته وانصرفت، ولم تخاطبني في ثمنه بحرف.

فلمّا غابت عنّي ندمت، وقلت : المحنة هذه، أعطتني خمسة آلاف درهم، وأخذت منّي متاعا بألف دينار، والآن ان لم أقع لها على خبر، فليس الاّ الفقر، وبيع متاع الدكّان، وما قد ورثته من عقار.

وتطاولت غيبتها عنّي أكثر من شهر وأخذ التجار يشدّدون عليّ في المطالبة، فعرضت عقاري، وأشرفت على الهلكة.

فأنا في ذلك، واذا بها قد نزلت عندي، فحين رأيتها زال عنّي الفكر في المال، ونسيت ما كنت فيه، وأقبلت عليّ تحادثني، وقالت : هات الطيّار (١٣)، فوزنت لي بقيمة المتاع دنانير.

فأخذت أطاولها في الكلام، فبسطتني، فكدت أموت فرحا وسرورا، الى أن قالت : هل لك زوجة ؟

فقلت : لا واللّه يا سيّدتي، وما أعرف امرأة قط، وبكيت.

فقالت : ما لك ؟

قلت : خير، وهبتها ثم قمت وأخذت بيد الخادم الذي كان معها، وأخرجت له دنانير كثيرة، وسألته أن يتوسط الأمر بيني وبين ستّه.

فضحك، وقال : انّها هي ـــ واللّه ـــ أعشق منك لها، وما بها حاجة

(١٣) **الطيار:** ميزان لطيف توزن به الأشياء الدقيقة كالدنانير.

الى ما اشترته منك، وانّها تجيئك محبة لمطاولتك، فخاطبها بما تريد، فانها تقبله، وتستغني عنّي.

فعدت، وكنت قلت لها: انّي أمضي لأنقد الدنانير، فلمّا عدت، قالت: نقدت الدنانير؟ وضحكت، وقد كانت رأتني مع الخادم.

فقلت لها: يا ستّي، اللّه، اللّه، في دمي، وخاطبتها بما في نفسي منها، فأعجبها ذلك، وقبلت الخطاب أحسن القبول.

وقالت: الخادم يجيئك برسالتي بما تعمل عليه، وقامت ولم تأخذ منّي شيئا، فوفيت الناس أموالهم، وحصلت ربحا واسعا، واغتممت خوفا من انقطاع السبب بيني وبينها، ولم أنم ليلتي قلقا وخوفا.

فلما كان بعد أيام جاءني الخادم، فأكرمته، ووهبت له دنانير لها صورة، وسألته عنها.

فقال: هي — واللّه — عليلة من شوقها اليك.

فقلت: فاشرح لي أمرها؟

فقال: هذه صبية ربتها السيدة أم أمير المؤمنين المقتدر بالله، وهي من أخص جواريها عندها، وأحظاهن، وأحبهن اليها.

وانها اشتهت رؤية الناس، والدخول والخروج، فتوصلت حتى صارت القهرمانة، وصارت تخرج في الحوائج، فترى الناس.

وقد — والله — حدثت السيدة بحديثك، وسألتها أن تزوجها منك، فقالت: لا أفعل، أو أرى الرجل، فان كان يستحقك، والا لا أدعك واختيارك.

وتحتاج الى أن تتحيل في ادخالك الى الدار (١٤) بحيلة، إن تمت

(١٤) الدار: دار الخلافة.

وصلت الى تزويجها، وإن انكشفت ضربت عنقك، فما تقول ؟

فقلت : أصبر على هذا.

فقال : اذا كان الليلة، فاعبر الى المخرم، وادخل المسجد الذي بنته السيدة على شاطىء دجلة، وعلى حائطه الأخير مما يلي دجلة، اسمها مكتوب بالآجر المقطوع، فبت فيه.

قال أبو الفرج بن النرسي : وهو المسجد الذي قد سدّ بابه الآن سبكتكين، الحاجب الكبير، مولى معزّ الدولة، المعروف بجاشنكير، وأضافه الى ميدان داره، وجعله مصلّى لغلمانه.

قال الرجل : فلما كان قبل المغرب مضيت الى المخرم، فصليت في المسجد العشاءين، وبت فيه.

فلما كان وقت السحر، اذا بطيّار (١٥) لطيف قد قدم، وخدم قد نزلوا ومعهم صناديق فارغة، فجعلوها في المسجد، وانصرفوا، وبقي واحد منهم، فتأملته فاذا هو الواسطة بيني وبينها.

ثم صعدت الجارية واستدعتني، فقمت، وعانقتها، وقبّلت يدها، وقبلتني قبلات كثيرة، وضمّتني، وبكيت وبكت.

وتحدثنا ساعة، ثم أجلستني في واحد من الصناديق، وكان كبيرا، وأقفلته.

وأقبل الخدم يتراجعون بثياب، وماء ورد، وعطر، وأشياء قد أحضروها من مواضع، وهي تفرّق في باقي الصناديق، وتقفل، ثم حملت الصناديق في الطيّار، وانحدر.

فلحقني من الندم أمر عظيم، وقلت : قتلت نفسي لشهوة لعلّها لا تتم،

---

(١٥) نوع من القوارب السريعة أو السفن الصغيرة.

ولو تمت ما ساوت قتل نفسي، وأقبلت أبكي، وأدعو الله عز وجل، وأتوب، وأنذر النذور، الى أن حملت الصناديق بما فيها، ليجاز بها في دار الخليفة، وحمل صندوقي خادمان أحدهما الواسطة بيني وبينها.

وهي كلما اجتازت بطائفة من الخدم الموكلين بأبواب الحرم، قالوا: نريد نفتش الصناديق، فتصيح على بعضهم، وتشتم بعضهم، وتداري بعضهم.

الى أن انتهت الى خادم ظننته رئيس القوم، فخاطبته بخضوع وذلة، فقال لها: لا بدّ من فتح الصناديق وبدأ بصندوقي فأنزله.

فحين أحسست بذلك ذهب عقلي، وغاب عليّ أمري، وبلت في الصندوق فرقا، فجرى بولي حتى خرج من خلله.

فقالت: يا أستاذ أهلكتني، وأهلكت التجّار، وأفسدت علينا متاعا بعشرة آلاف دينار في الصندوق ما بين ثياب مصّبغات، وقارورة فيها أربعة أمنان من ماء زمزم، قد انقلبت وجرت علي الثياب، والساعة تستحيل ألوانها.

فقال: خذي صندوقك، أنت وهو، الى لعنة الله، ومرّى.

فحمل الخادمان صندوقي، وأسرعا به، وتلاحقت الصناديق.

فما بعدنا ساعة حتى سمعتها تقول: ويلاه، الخليفة، فعند ذلك متّ، وجاءني ما لم أحتسبه.

فقال لها الخليفة: ويحك يا فلانة، أي شيء في صناديقك؟

فقالت: ثياب للسيدة.

فقال: افتحيها حتى أراها.

فقالت: يا مولاي، الساعة تفتحها ستّنا بين يديك.

فقال : مرّى، هوذا أجي.

فقالت للخدم : أسرعوا، ودخلت حجرة، ففتحت صندوقي، وقالت : اصعد تلك الدرجة، ففعلت، وأخذت بعض ما في تلك الصناديق، فجعلته في صندوقي، وأقفلته.

وجاء المقتدر، فحملت الصناديق الى بين يديه، ثم عادت اليّ، فطيبت نفسي، وقدمت لي طعاما وشرابا، وما يحتاج اليه، وأقفلت الحجرة، ومضت.

فلما كان من غد جاءتني، فصعدت اليّ، وقالت : الساعة تجئ السيدة لتراك، فانظر كيف تكون ؟

فما كان بأسرع من أن جاءت السيدة، فجلست على كرسي، وفرقت جواريها، ولم يبق معها غير واحدة منهن، ثم أنزلتني الجارية.

فحين رأيت السيدة قبّلت الأرض، وقمت فدعوت لها.

فقالت لجاريتها : نعم ما اخترت لنفسك هو ــ والله ــ كيّس، عاقل، ونهضت.

فقامت معها صاحبتي وتبعتها، وأتت اليّ بعد ساعة، وقالت : أبشر فقد ــ والله ــ وعدتني أن تزوجني بك، وما بين أيدينا عقبة الاّ الخروج.

فقلت : يسلّم الله تعالى.

فلما كان من غد حملتني في الصندوق، وخرجت كما دخلت، وكان الحرص على التفتيش أقل، وتركت في المسجد الذي حملت منه في الصندوق، وقمت بعد ساعة، ومضيت الى منزلي، وتصّدقت، ووفيت بنذري.

فلما كان بعد أيام، جاءني الخادم برقعتها، بخطها الذي أعرفه، وكيس

فيه ثلاثة آلاف دينار عينا، وهي تقول في رقعتها: أمرتني السيدة بانفاذ هذا الكيس من مالها اليك، وقالت: اشتر ثيابا، ومركوبا، وغلاما يسعى بين يديك، وأصلح به ظاهرك، وتجمل بكل ما تقدر عليه، وتعال يوم الموكب الى باب العامة، وقف حتى تطلب، وتدخل على الخليفة، وتتزوّج بحضرته.

فأجبت على الرقعة، وأخذت الدنانير، واشتريت منها ما قالوه، واحتفظت بالباقي.

وركبت بغلتي يوم الموكب الى باب العامة، ووقفت، وجاءني من استدعاني، فأدخلني على المقتدر، وهو على السرير، والقضاة، والهاشميون، والحشم، قيام، فداخلتني هيبة عظيمة، فخطب بعض القضاة، وزوّجني، وخرجت.

فلما صرت في بعض الممرّات، عدل بي الى دار عظيمة، مفروشة بأنواع الفرش الفاخر، والآلات، والخدم، فأجلست، وتركت وحدى، وانصرف من أجلسني.

فجلست يومي لا أرى من أعرف، وخدم يدخلون ويخرجون، وطعام عظيم ينقل، وهم يقولون: الليلة تزف فلانة — اسم زوجتي — الى زوجها، ها هنا.

فلما جاء الليل أثر الجوع فيّ، وأقفلت الأبواب، وأيست من الجارية، فبقيت أطوف في الدار، الى أن وقعت على المطبخ، فاذا قوم طبّاخون جلوس، فاستطعمت منهم، فلم يعرفوني، وظنّوا أني بعض الوكلاء، فقدموا الى زيرباجة، فأكلت منها، وغسلت يدى بأشنان (١٦) كان في المطبخ،

---

(١٦) الأشنان: و يلفظ بكسر أوله أو بضمه، أعواد صغيرة بيضاء أو صفراء، تدق وتستعمل في تنقية الأيدي من الوضر، ولها اذا بلّت بالماء رغوة مثل رغوة الصابون.

وأنا مستعجل لئلا يفطن بي، وظننت أني قد نقيت من ريحها، وعدت الى مكاني.

فلما انتصف الليل اذا بطبول، وزمور، والأبواب تفتح، وصاحبتي قد أهديت اليّ (١٧)، وجاءوا بها فجلوها عليّ، وأنا أقدر أن ذلك في النوم، ولا أصدق فرحا له، وقد كادت مرارتي تنشق فرحا وسرورا، ثم خلوت بها، وانصرف الناس.

فحين تقدمت اليها وقبلتها، رفستني فرمت بي عن المنصّة، وقالت: أنكرت أن تفلح يا عامّي، أو تصلح يا سفلة، وقامت لتخرج.

فتعلّقت بها، وقبّلت يديها ورجليها، وقلت: عرّفيني ذنبي، واعملي بعده ما شئت.

فقالت: ويلك، تأكل، ولا تغسل يدك؟ وأنت تريد أن تختلي بمثلي؟

فقلت: اسمعي قصتي، واعملي ما شئت بعد ذلك.

فقالت: قل.

فقصصت عليها القصة، فلما بلغت أكثرها، قلت: وعليّ، وعليّ، وحلفت بايمان مغلظة، لا أكلت بعد هذا زيرباجة، الاّ غسلت يدي أربعين مرة.

فأشفقت، وتبسمت، وصاحت: يا جواري، فجاء مقدار عشر جوار ووصائف فقالت: هاتم (١٨) شيئا للأكل.

فقدمت الينا مائدة حسنة، وألوان فاخرة، من موائد الخلفاء، فأكلنا

---

(١٧) اهداء العروس الى بعلها: زفّها اليه.

(١٨) هاتم: لغة بغدادية في هاتوا.

جميعا، واستدعت شرابا، فشربنا، أنا وهي، وغنى لنا بعض أولئك الوصائف.

وقمنا الى الفراش، فدخلت بها، واذا هي بكر، فافتضضتها، وبت بليلة من ليالي الجنة، ولم نفترق أسبوعا، ليلا ونهارا، الى أن انقضت وليمة الأسبوع.

فلما كان من غد، قالت لي: انّ دار الخليفة لا تحتمل المقام فيها أكثر من هذا، وما تم لأحد أن يدخل فيها بعروس غيرك، وذلك لعناية السيدة بي، وقد أعطتني خمسين ألف دينار، من عين وورق، وجوهر، وقماش، ولي بخارج القصر أموال وذخائر أضعافها، وكلها لك، فاخرج، وخذ معك مالا، واشتر لنا دارا حسنة، عظيمة الاتساع، يكون فيها بستان حسن، وتكون كثيرة الحجر، ولا تضيّق على نفسك، كما تضيق نفوس التجار، فانّي ما تعودت أسكن الاّ في القصور، واحذر من أن تبتاع شيئا ضيقا، فلا أسكنه، واذا ابتعت الدار، فعرّفني، لأنقل اليك مالي، وجواري، وأنتقل اليك.

فقلت: السمع والطاعة.

فسلمت اليّ عشرة آلاف دينار، فأخذتها، وأتيت الى داري، واعترضت الدور، حتى ابتعت ما وافق اختيارها، فكتبت اليها بالخبر، فنقلت اليّ تلك النعمة بأسرها، ومعها ما لم أظن قط أني أراه، فضلا عن أني أملكه، وأقامت عندي كذا وكذا سنة، أعيش معها عيش الخلفاء، وأتّجر في خلال ذلك، لأن نفسي لم تسمح لي بترك تلك الصنعة، وابطال المعيشة، فتزايد مالي وجاهي، وولدت لي هؤلاء الشباب، وأومأ الى أولاده، وماتت رحمها الله، وبقي عليّ مضرة الزيرباجة، اذا أكلتها، غسلت يدي أربعين مرّة.

* * *

من الواضح أن حكاية غسل اليد أربعين مرة أضيفت لتكون مدخلا طريفا لقصة طريفة، فاليمين على أية حال يمكن التحلل منها والجارية قد ماتت والظروف تغيرت، وقد أفاد الهمذانى من هذا المدخل في احدى مقاماته، وهي المقامة المضيرية، حيث رفض أبو الفتح الاسكندرى أن يأكل المضيرة — على اشتهائها — لأنها تذكره بحادث قديم. واذا دل الترف الذي تعيش فيه قصور الخلفاء على نوع معيشتهم فان ترف الحياة الذي انتهت اليه الجارية يدل على مقدار الحظوة وتميز أعوان الطبقة، وهذه الجارية لم تتردد في أن تصف زوجها الذي اختارته بنفسها وسعت اليه بأنه عامى من سفلة الناس !! وهو رجل حر ميسور وهي جارية مشتراة. في تحليل المواقف ووصف المشاهد كثير من الدقة وفكاهة لا تخفى هي من صميم الحكاية الشعبية. أما عناصر التشويق فانها كفيلة بالاحتفاظ باهتمام القارئ الى النهاية، فالتاجر الشاب يحفظ وصية والده و يطبقها بحرص، ومع هذا فانه ينساها أمام روعة الجمال، و يكاد رأس ماله يضيع مرتين، وفي كل مرة يترك الظنون تتلاعب به وبنا فترة طويلة، وحين يدفع به راوى القصة الى مأزق جديد فانه يتصاعد بدرجة التوتر الى الذروة، انه ليس مهددا في ماله هذه المرة، بل في حياته أو يتخلى عن الأمل الجديد، فلا بد أن تراه سيدة الجارية — أم أمير المؤمنين — وليس من طريقة سوى دخول دار الخلافة، ويحرص القاص على أن يجعل التخفي هو الطريقة الوحيدة للدخول، مع أن هناك طرقاً شتى، لكي يقول انه اذا ضبط التاجر في القصر فانه لا مفر من ضرب عنقه !! و يقبل التاجر، وتكون رحلة الصندوق موتا مستمرا يتجدد مع مراحل التفتيش و يصل ذروته بمصادفة الخليفة نفسه. و يشعر القاص بأن بطل القصة — ونحن معه — في حاجة الى التقاط الأنفاس، والاحساس باقتراب تحقق الأمنية، فيحظى التاجر بموافقة السيدة، وتجدد ثقة الفتاة بغير حدود، وانهمار المال، وسهولة الخروج من القصر. ثم يحدث توتر أخير يهدد كل ما مضى من مكاسب، وذلك حين ترفسه الجارية وتعلن فشلها في الاختيار ورفضها الاستمرار. وهنا

يتبلبل ذهن القارئ ولا يدري كيف يكون المخرج من هذا المأزق وقد غادر كل من الطرفين: التاجر والجارية ــ موقعه وحياته ولم يعد من اليسير العودة اليها. وهنا يتضرع التاجر و يعتذر اعتذارا حارا، ويهمل تماما ما وجهت اليه من شتائم واهانة، فيرق قلب الجارية وتسامحه، وبهذا وحده يستحق المكافأة وهي عدد من الأولاد الذكور، وثروة كبيرة وجاه عريض. واذا أدركنا أن المغامرة كلها انما صنعتها الجارية اذ هي التي رأت التاجر وأحبته فسعت اليه ودبرت تدبيرها لتستهويه، وأنه كان المنفذ والصدى لما تأمر وتقول، عرفنا سر النهاية التي ساقتها القصة اليها، فهذه الشخصية المغامرة التي تظهر فجأة وتفرض نفسها على من حولها، ولا يستعصى عليها شيء، لا بد أن تختفي فجأة، وأن يحدث هذا الاختفاء بعد أن تكون حققت أهدافها وتركت المسرح وقد تغير المشهد تماما، لتبقى في الذاكرة وقتا أطول، ولتؤكد أثرها القدري ومغزاها الأخلاقي. هي ضربة حظ، وابتسامة قدر ــ بالنسبة للتاجر، وهي الجمال والذكاء والتدبير ــ بالنسبة لنفسها، وقد ظهرت فجأة، ولا بد أن تختفي فجأة. وقد كان.

السراج والموت عشقا:

لا مبالغة في القول بأن كتاب «مصارع العشاق» يعتبر أكبر وأهم مصدر لأخبار وقصص العشاق، مهما اختلفت اتجاهات عشقهم، وأثره واضح في كتابات من جاءوا بعده، والنقطة المركزية التي حكمت اختيار السراج هي بلوغ العاطفة منتهاها، بالموت حبا، أو الانتحار بسبب الفراق القسري، وما هو في حكم الموت مثل الوجد والاغماء، والجنون في حالات كثيرة، وقد تضمن عنوان الكتاب النص على هذا بتسميته «مصارع العشاق»، ولم يفرق المؤلف بين الأخبار الممكنة أو المعقولة، والأخبار المستحيلة ــ كما سبقت الاشارة الى الزاغ أبي عجوة، والدب المنقطع الى الله ــ والقصص الواضحة الاختراع وان استهدت الاتجاهات العامة للسلوك،

وهذه المادة الغنيّة، ذات الطابع القصصي بوجه عام، يسوقها مسبوقة بالسند، وعارية من النقد أو التعليق في الوقت نفسه، لا فرق بين خبر أو قصة مسندة الى راوية شهير، مثل الأصمعي أو وهب بن منبه، أو شخصية منكرة كالمنسوب الى بعض الأعراب أو شخص من البصرة، أو رجل بغدادي.

ويمكن تصنيف قصص مصارع العشاق في أربعة اتجاهات:

أولها ما يتعلق بشخصيات تاريخية شهرت بالعشق، مثل عروة بن حزام وعفراء، والمرقش وسعاد، وكثير وعزة، ويزيد بن عبدالملك وحبابة (١٩). ويدخل في هذا الاتجاه القصص ذات المصدر الديني كقصة يوسف وزليخا وقصص أنبياء وزهاد بني اسرائيل، وثانيها: قصص أبطالها من المجانين، الذين غلبهم الوله فأفقدهم عقولهم، وهم يعيشون عادة في المارستان أو الدير، يجلس أحدهم في ظل حائط، أو تحت شجرة، قد ربط اليها، أو ضمت قدماه في قيد، وهذا المجنون عادة من «ملاح المجانين»، شاب لم ير أحسن منه وجها، يستغرق في صمته، أو يناجي بالشعر شخصا غير منظور، ويبدأ راوي الخبر أو القصة بأن يلقي عليه سؤالا، وقد يسأله المجنون عن بلده ابتداء، فيكون السؤال في الحالين مفجرا لمواجع العاشق الذي عصف الحب بعقله، وهنا ينشد بعض الشعر، يحمله ذكرياته وأشجانه، وقد يحمل الراوية رسالة الى محبوبته في موطنها البعيد، وكثيرا ما تكون هذه الرسالة بالشعر أيضا، وقد يحدث أن يموت العاشق المجنون بعد تأدية هذه الرسالة، وكأنما كان يعيش ليقوم بابلاغها، كما قد يحدث أن يقوم الراوية بتأدية الرسالة، فتموت المعشوقة بمجرد سماعها، وكأنما كانت رمزا خاصا أو شفرة

---

(١٩) وليس هذا وقفا على السراج، لقد اهتم بعشاق العرب كل من كتب عن الحب، والجانب القصصي من أخبارهم اهتم به الأبشيهي أيضا، انظر الجزء الثاني من المستطرف في كل فن مستظرف. وانظر مخطوط: منازل الأحباب ومنازه الألباب، في أماكن شتى.

سرية، تحمل الموت لمن يرسلها أو يتلقاها.

وهذا نموذج لقصص العشاق المجانين، وأول رواتها ــ كما في سلسلة السند التي تسبقها ــ أبو العباس المبرد، قال:

خرجت أنا وجماعة من أصحابي مع المأمون، فلما قربنا من نحو الرقة فاذا نحن بدير كبير فأقبل الى بعض أصحابي فقال: مل بنا الى هذا الدير لننظر من فيه، ونحمد الله، سبحانه، على ما رزقنا من السلامة. فلما دخلنا الى الدير رأينا مجانين مغلولين، وهم في نهاية القذارة، فاذا منهم شاب عليه بقية ثياب ناعمة، فلما بصر بنا قال: من أين أنتم يا فتيان، حياكم الله؟ فقلنا: نحن من العراق. فقال: يا بأبي العراق وأهلها! بالله أنشدوني أو أنشدكم؟ فقال المبرّد: والله ان الشعر من هذا لطريف.

فقلنا: أنشدنا! فأنشأ يقول:

الله يعلم أنني كمد لا أستطيع أبث ما أجد
روحان لي: روح تضمّنها بلد، وأخرى حازها بلد
وأرى المقيمة ليس ينفعها صبر، ولا يقوى بها جلد
وأظن غائبتي، كشاهدتي، بمكانها تجد الذي أجد

قال المبرّد: ان هذا لطريف، والله زدنا! فأنشأ يقول:

لما أناخوا قبيل الصبح عيسهم ورحّلوها، فسارت بالهوى الابل
وأبرزت من خلال السّجف ناظرها ترنو اليّ ودمع العين منهمل
وودعت ببنان عقْدها عَنَم، ناديت لا حملت رجلاك يا جمل!
ويلي من البين! ماذا حل بي وبها، من نازل البين حان الحين وارتحلوا
يا راحل العيس عجل كي نودعها! يا راحل العيس في ترحالك الأجل!
إني على العهد لم أنقض مودتهم، فليت شعري لطول العهد ما فعلوا؟

فقال رجل من البغضاء الذين معي: ماتوا! قال: إذاً فأموت. فقال له: إن

شـثـت قـال: فـتمطى واستند الى السار ية التي كان مشدودا فيها فما برحنا حتى دفناه (٢٠).

والاتجاه الـثـالـث يـتمثل في أخبار، وليس في قصص، أبطالها من المتصوفة الـذين هاموا وجدا بالغلمان، بل مات بعضهم على اثر حرمانه من غلامه بالموت، وتتعدد الأخبار من هذا النوع دون تعليق أيضا، ولا تحمل صياغة هذه الأخبار أية اضـافـة مـن المـؤلف توحي باتهام هذه العلاقة بين هذه الطائفة والغلمان من ذوي الـوجـوه الحسنة، أو الاشارة الى تناقضها مع حالة التجرد والتوحد التي ينبغي أن يحرص عليها أهل الطر يق، حتى وان اشتمل الخبر في ذاته على مايعد في صميمه دلـيـلا على الانحراف الخلقي أو وجود الاستعداد لهذا الانحراف ومعاناة مقاومته. فـهـذا محـمـد بن قطن الصوفي يصحب غلاما جميلا، لا يفارقه في سفر ولا حضر، و بعد زمن طو يل يموت الغلام، يقول راوي الخبر، وهو صوفي أيضا، انه كمد عليه حـتـى عاد جلدا وعظما، فرأيته يوما وقد خرج الى المقابر، فوقف على قبره يبكي، مـن وقـت الـضـحـى الى أن غر بت الشمس، لم يبرح ولم يجلس رغم هطول المطر «فـلما كـان من الغد خرجت لأعرف خبره، وماكان من أمره، فصرت الى القبر، فـاذا هـو مـكـبـوب لـوجـهه ميت، فدعوت من كان بالحضرة فأعانوني على حمله، فغسلته وكفنته في ثيابه، ودفنته الى جانب القبر(٢١)». و يتكرر مثل هذا الخبر عـن مـثـل هذا العشق، وقد يحدث العكس، فيموت الصوفي و يبكيه الغلام بكاء مـراء، والجـديـر بالتأمل حقا أن الغلام يبرر هذا الحزن الشديد بما يلغي انتسابه الى جنس الذكور صراحة، فيقول: «وكيف أسلوعن رجل أجلّ الله تعالى أن يعصيه معي طرفة عين، وصانني عن نجاسة الفسوق في طول صحبتي له وخلواتي معه في الليل والنهار(٢٢)».

---

(٢٠) **مصارع العشاق** جـ ١ ص ٢١، ٢٢.

(٢١) **مصارع العشاق** جـ ١ ص ٣١.

(٢٢) السابق ص ١٢١ وانظر أيضا ماكان يفعل مهرجان ــ المجوسي الذي أسلم وتصوف: ص ٢١٩.

وتمضي أخبار عشق المذكر عن الصوفية الى غيرهم، وقد يصح لنا هنا أن نشير الى أن هذا العشق كان محفوفا بالظنون ومحاطا بالتهم، مهما قيل في رمزيته أو القدرة على تجاوزه الى جمال الخالق عز وجل، فليس وجه المذكر مفتاح الجمال الالهي، ولن يكون. ونجد عددا أقل من الأخبار القصصية تعيد الى الذاكرة الحب الأفلاطوني، حب المعلم للتلميذ، من ذلك مايروى من شغف مدرك الشيباني بعمرو بن يوحنا النصراني، وقد كان المعلم يقصر دروسه على الأحداث لا غير، وكما تذكر القصة فانه عشق الفتى وهام به، وكتب فيه شعرا شاع بين الطلاب، فاستحيا الفتى وانقطع عن الدروس، فرض الأستاذ، وسل جسمه وذهل عقله، حتى سعى وسطاء يسألون المعشوق أن يقوم بزيارة عاشقه، ففعل بعد الحاح، فكان ذلك آخر عهد الشيباني بالدنيا، اذ نظر اليه حتى أغمي عليه، وأنشد أبياتا «ثم شهق شهقة فارق فيها الدنيا» (٢٣).

ولسنا في مجال مناقشة هذا اللون من العشق الشاذ من الوجهة النفسية أو العضوية أو دلالته الاجتماعية، ونكتفي بأن نقطع بوجوده، اذ لا يمكن أن يكون هذا الكم الهائل من الأخبار والقصص نابعا من فراغ، ولكننا نعتقد أن عنصر الغرابة في هذا العشق قد أغرى بالتزيد في قصصه وأخباره، وقد يكون للتلازم بين الصوفي والغلام، والمعلم والغلام دون غيرهما من أصحاب الأنشطة الأخرى مايغري بالظن أنه كانت هناك رغبة في «اعادة تمثيل» التصور الأفلاطوني للحب، وهذا حين يكون للخبر ظل من الحقيقة، على أن التزيد والمبالغة والرغبة في مط الحوادث والدفع بها الى الاغراب والمفاجأة قد يظهر في بعض الأخبار حتى تتحول الى قصة فيها كل عناصر القصة الفنية تقريبا، بل يتضمن سياقها وصفا لها بأنها قصة أو حكاية، ألقى بعضها في مجلس، وأكملت برواية أخرى أو من خلال اضافة رواها شخص آخر. وهذا معنى من معاني ما أشرنا اليه من قبل من أن المادة القصصية غير ثابتة، وأنه يحدث أن يتحول الخبر الساذج الوجيز الى قصة مركبة ممتدة المراحل.

---

(٢٣) السابق ص ٢٤٢.

ولسنا نشك في أن الحرص على ذكر أسماء أشخاص لهم وجود حقيقي كان يحد من حرية القاص الراوية في تطوير الحوادث أو تحريك الشخصيات بما يجعلها أكثر امتاعا لخيال السامع أو القارىء، وأن هذا هو السبب الذي وقف بتلك القصص في منتصف الطريق بين الرواية والابداع الفني، وسنجد هذا الابداع يتجلى في أحسن صوره الممكنة حين تكون الأماكن والشخصيات ضاربة في القدم أو غارقة في التنكير، سنجد أنفسنا والحالة هذه أمام قصة فنية، تتحرك بحرية، وتتكامل جوانبها بدوافع الاقناع والامتاع معا، وهذا هو الاتجاه الرابع، النادر، الذي نجد له بعض الأمثلة الناضجة في «مصارع العشاق»، مثل هذه القصة التي يرويها رجل من بني أسد، ولا يفوتنا تنكير الراوية ودلالته، ينزل طالبا القرى على بيت من بلاد قضاعة، وفي البيت يجد امرأة كأنها الشمس حسنا، ورجلا كأنه القرد قبحا، يداعب طفلا جميلا و يقبله، فيظن الرجل من العبيد، ولكنه يكتشف أنه زوج المرأة ووالد الطفل، أما قصة هذا الزواج الغريب فيرويها الرجل القبيح بنفسه. فقد كان الأخ السابع لسبعة اخوة، وكان أبوه يسند اليه أحط الأعمال لقبحه، وحدث أن ضلت بعض الابل فأرسله أبوه في طلبها، وقضى الفتى المحقور يومه في عناء حتى اذا دهمه المساء لجأ الى بيت صادفه، فيه امرأة عجوز، مالبث أن وجد عندها هذه الفتاة الجميلة التي صارت زوجا له فيما بعد، و يسجل الزوج الدميم ما دار بينه و بين الفتاة من حوار، يدل على ثقتها بنفسها، وسخريتها من دمامته، وتهكمها به، حتى تقترح عليه أن يأتي الى خيمتها اذا نام الحي لكي يتحدثا !! تقول ذلك عبثا به وسخرية، ولكنه كان يظن نفسه على باب مغامرة نادرة. وهكذا لم يكد الليل ينتصف حتى زحف اليها، فاذا هي نائمة، فهمزها برجله فتنبهت، وماكادت تراه حتى زجرته ولعنته، فخرج مستخذيا، يحاذر أن يعثر بأبيها واخوتها المضطجعين أمام الخيمة كالسباع. وهنا تحدث مفاجأة جديدة، اذ يهب الكلب الشرس نابحا يوشك أن يمزقه بأنيابه التي انغرست في مدرعته، فيتراجع الفتى مذعورا، فاذا به يهوى في بئر عميقة، والكلب معه. وهكذا تتم المفاجأة الثانية، ولكن القاص يخفف من عنفها لكي تكون المفاجأة الثالثة ممكنة ومثيرة أيضا، فقد قدر الله أنه لم يكن في

البئر ماء، وأن الفتاة سمعت ما حدث ــ وانظر الى الآن كيف تناسى القاص أباها واخوتها رغم وجودهم في مسرح الحادثة ــ ومن ثم أقبلت ومعها حبل تحاول انقاذه حتى لا ينكشف وضع لن تستطيع تبر يره. و يتعلق الفتى بالحبل، ولكنه بدل أن يصعد اليها، انهارت حافة البئر فهبطت الفتاة اليه واستقروا جميعا في قاع البئر: الكلب ينبح في ناحية، والفتاة تبكي في ناحية، وصاحبنا حائر لا يستطيع أن يفعل شيئا !! لقد وضح الآن كل شيء ؛ فقد استيقظ الأب وأبناؤه فلم يجدوا فتاتهم ولا ضيفهم، وكان الأب قائفا عالما بالآثار، فلم يلبث الا قليلا حتى قال لأبنائه: أختكم وكلبكم وضيفكم في البئر !! فتواثبوا جميعا، فمن آخذ حجرا، ومن آخذ سيفا، ومن آخذ عصا، ير يدون أن يجعلوا من البئر قبرا لهما، ولكن الأب حاول اعادة ثقتهم في أختهم، فأخرجوها والفتى من البئر، ثم قال لهم: انكم ان قتلتم هذا الفتى طلبتم، وان خليتموه افتضحتم، وقد رأيت أن أزوجه اياها. وفرض عليه مهرا غاليا تضامنت أسرة الفتى وأعانته عليه، ففاز بهذه الحسناء في النهاية (٢٤).

ونتوقف في نهاية هذه الفقرة عند قصة أخيرة، نظن أنها تنطوي على خصائص فن صياغة الخبر، وصناعة القصة معا، كما يتمثلان في «مصارع العشاق»، ففيها من جانب الخبر الحرص على ذكر السند، ولكن أي سند يمكن أن يوثق به اذا كان بعض الرواة قد بلغ من العمر عند الرواية ثماني عشرة ومائة سنة !!؟ ثم يأتي وصف المجال والشخصيات وسطا بين التحديد والتنكير. بحيث تكتسب القصة ــ في مفهومهم ــ قوة الواقع، و يتم الحوار في القصة شعرا، وتنم اللغة على قدر ظاهر من التصنع، يؤكده هذا الختام الذي ليس من القصة، وكأنما ابتدعت لتفسير اشارة شعر ية، أو أنه شعر يفسر بالشعر أيضا. أما بناء القصة فانه يقوم على تناقض الطباع، وكيف يكون مدعاة للتجاذب عند شخص، ومدعاة للتنافر عند آخر، وقد يمكن أن نجمل موضوعها في أنه التطهير بواسطة الحب، فبطلها زرعة بن رقيم، فتى جميل شاعر من بيت شرف، لكنه متهتك، يؤمن بقدرته

(٢٤) السابق ص ٣٠٢ــ ٣٠٦.

علـى سحر النساء، أما المفداة، فهي فتاة جميلة فصيحة بنت ثراء، وفي مجلس عام لفتـيـان القـبـيلة وفتياتها يندفع الفتى الواثق من نفسه الى مخاطبة الفتاة، لكنها تـتـجـاهله، وتؤثر عليه فتى مهذبا اسمه حيي، وله من اسمه نصيب كبير. و يدور الحوار بين الـثـلاثـة و يغمز حيي جانب زرعة حين يلمح الى اعتماده على جمال الخـلـقـة وحـده، وهـذا الجمال القشري لا يعادل جمال الروح وعفة السلوك، وهما الجمال الحقيقي. ويخرج زرعة مهزوما، و يتعلق قلبه بالفتاة التي صدمته، فيعتزل الـنـاس، و يتوحد في حبها وهو صاحب الشهرة القديمة، حتى ينحل ويموت. وهنا فـقـط يتحول موقف الفتاة. فهذه القصة ذات الأهداف الأخلاقية قد عرفها عصر الـرومـانـسـيـة، فـالحـب أقوى وسـائل التطهير، وقد ينطوي الفتى المغامر أو المرأة اللعوب على نفس شر يفة واستعداد عميق للاستشهاد في سبيل الحب، وهذا ما تحـاول هـذه الـقـصة أن تثبته. ولعلها من القصص القليلة التي قامت على تصو ير شـخـصـية نامية، تحولت من نهج أخلاقي وسلوكي الى نقيضه، وهذا الأسلوب في تـطـو يـر الـشـخصية ليس واسع الانتشار في القصص العر بية القديمة، حيث تقدم الـشـخـصـية عادة في صورتها الدائمة أو نمطها السائد، ثم تتحرك لتؤكد هذه النمطية فيها، وليس لتنقضها كما حدث في قصة زرعة والمفداة.

ويمكننا الآن أن نقرأ نص القصة لنتعرف على طبيعتها كاملة:

كـان بـذمـار(٢٥) فـتـى مـن حمير، مـن أهل بيت شرف يقال له: زرعة بن رقيم، وكـان جمـيـلا شـاعرا لا تراه امرأة الآ صبت اليه، وكان في ظهر ذمار رجل شـيـخ كـثير المـال، وكـانت له بنت تسمى مفداة، بارعة الجمال، حصيفة اللب، ذات لـسـان مـصـلق(٢٦)، تفحم البليغ، وتخرس المنطيق، وكان زرعة يتحدث اليها فـي فتية من الحي، وكان ممن يتحدث اليها فتى من قومها يقال له حيي، ذو جمـال وعفاف وحياء، فكانت تركن الى حديثه، وتشمئز من زرعة لرهقه(٢٧)،

(٢٥) دمار: بلدة على مرحلتين من صنعاء.

(٢٦) المصلق: البليغ.

(٢٧) رهقه: خفة عقله وجهله.

فساء ذلك زرعة وأحزنه. فاجتمعا ذات يوم عندها فرأى اعراضها عنه واقبالها على حيي، فقال:

صدود واعراض واظهار بغضة، علام ولم يا بنت آل العذافر؟

فقالت:

على غير ما شرٍّ ولكنك امرؤ عرفت بغل المومسات العواهر(٢٨)

فقال حيي:

جمالك يازرع بن أرقم انما تناحي القلوب بالعيون النواظر

فقال زرعة:

فان يك مما خسّ حظي لأنني أصابي فتصبيني عيون القصائر(٢٩)

واني كريم لا أزن بريبة ولا يعتري ثوبيَّ رينُ المعاير(٣٠)

فقالت المفداة:

كذاك فكن، يسلم لك العرض، انه جمال امرىء أن يرتدي عرض طاهر

فقال حيي:

حياء كما لا تعصياه، فانما يكون الحياء من توقي المعاير

فانصرف زرعة وقد خامره من حبها ماغلب على عقله، فعبّر(٣١) أياما عنها، وامتنع من الطعام والشراب والقرار، وأنشأ يقول:

يابغية أهدت الى القلب لوعة لقد خبئت لي منك احدى الدهارس(٣٢)

وما كنت أدري والبلايا مظلة بأنّ حمامي تحت لحظ مخالس

جلست على مكتوبة القلب طائعا، فيا طوع محبوس لأعنف حابس

---

(٢٨) أرادت بغل المومسات: أنه يدخل الى المومسات و يعاشرهن.

(٢٩) خس حظي: صار خسيسا. القصائر، الواحدة قصيرة: المحبوسة التي لا يسمح لها أن تخرج من بيتها.

(٣٠) أزن: أوسم. الرين. الدنس.

(٣١) عبر: امتنع.

(٣٢) الدهارس. الدواهي.

فشاع هذا الشعر في الحيّ وبلغ المفداة، فاحتجبت عنه، وامتنعت من محادثة الرجال، فامتنع من الحركة والطعام، فغبر على ذلك حول، ومات عظيم من عظماء القبائل فبرز مأتم النساء، فبلغ زرعة أن المفداة في المأتم، فاحتمل حتى تناءى نشزا، واجتمع اليه لداته يفندون رأيه و يعذلونه، فأنشأ يقول:

لم يلم في الوفاء من كتم الـ ـحب وأغضى على فؤاد لهيد (٣٣)
صابنا ذاك لاسم من جلب السّقـ ـم عليه وبفسه في الوريد (٣٤)

ثم شهق، فمات، وتصايح أصحابه ونساؤه، وبلغ المفداة خبره، فقامت نحوه حتى وقفت عليه، وقد تعفّر وجهه، وأهله ينضحونه بالماء، فهمّت أن تلقي نفسها عليه، ثم تماسكت، وبادرت خباءها، فسقطت تائهة العقل، تكلم فلا تجيب، سحابة يومها، فلما جن عليها الليل رفعت عقيرتها فقالت:

بنفسي يازرع بن أرقم لوعة طويت عليها القلب والسر كاتم (٣٥)
لئن لم أمت حزنا عليه فانني لألأم من نيطت عليه التمائم (٣٦)
لئن فتّني حيا فليس بفائتي جوارك ميتا حيث تبلى الرّمائم (٣٧)

ثم تنفست نفسا نبّه من حولها فاذا هي ميتة فدفنت الى جنبه.

وقالت امرأة من حمير أشبلت(٣٨) على ولدها بعد زوجها:

وفيت لابن مالك بن أرطاه كما وفت لزرعة المفدّاه
والله لا خست به أو ألقاه حيث يلاقي وامق من يهواه (٣٩)

---

(٣٣) اللهيد: الحسير.

(٣٤) الوريد: عرق في العنق.

(٣٥) كاتم: أي مكتوم، مجاز عقلي.

(٣٦) نيطت: ربطت. التمائم: التعاويذ، الواحدة تميمة.

(٣٧) الرمائم: العظام البالية.

(٣٨) أشبلت المرأة على أولادها: قامت عليهم بعد وفاة زوجها.

(٣٩) خست به: أنقصت من حقه. الومق: المحب.

مـن ممـتـط، ناجية، شـمرداه وعاثر قد خذلته رجـلاه (٤٠)

تـريد قـول الجاهلية: إن الناس يحشرون ركبانا على البلايا، ومشاة ان لم تعقر(٤١)مطاياهم على قبورهم، وهذا شيء كان من فعل الجاهلية.

* * *

قصص العشق في خدمة العقيدة:

ان العلاقة بين الدين ـ أي دين ـ والحب علاقة تاريخية قديمة، ان لم نقل انها فطرية، وفي الديانات الوثنية اكتسبت الهة الحب منزلة بارزة، واستباحت جميع الديانات تقارض ألفاظ الحب والهوى في وصف العلاقة بين الانسان وخالقه، كما اعتبر الحب ضربا من العبادة، هذا اذا بلغ أقصى درجات استيلائه على النفوس، وبلغ المحبوب فيه منزلة سامية في قلب محبه، واعتبر الحب في أنقى صوره حين يخلص لواحد دون شريك، وحين يسعى المحب للتضحية بهنائه الخاص في سبيل سعادة محبوبه، وهذه بذاتها صفات العابد في أعلى درجاته: عبادة للواحد دون شريك، وخروج من هوى الذات الى مطلق طاعته في أمره ونهيه.

وسيكون هناك حوار عن أثر العقيدة الاسلامية في مقاومة النزعة الحسية، وتنشيط ـ أو ايجاد ـ الاتجاه الآخر، العذري، في الحب، ومن قبل الاسلام يمكننا العثور على قصص ـ وهي التي تعنينا الآن ـ ابتدعت لتزكيه العفة والنقاء الأخلاقي بين المتحابين، ولكننا أكثر اهتماما بالحب وقصصه فيما يمكن أن يسمى اقرار الأهداف التربوية على أسس اسلامية، والدعاية للعقيدة. وهذه القصص منتشرة تحت عناوين شتى في الكتب التي اهتمت بالحب ابتداء من «المحاسن والأضداد» المنسوب الى الجاحظ، والموشى، ثم توسع التنوخي والسراج، وقد آثرنا الوقوف عندهما لأنهما الوحيدان تقريبا اللذان اختارا قصصهما

---

(٤٠) شمرداة: لم نجد هذه اللفظة في المعاجم، ولعلها تصحيف شمردلة: الناقة الحسنة الخلق.

(٤١) الهوامش المتعلقة بالنص من جهد محقق الكتاب.

على أساس من رعاية الشكل الفني ووحدة الأثر الكلي للقصة، فاهتم الأول بفرج من بعد شدة، واهتم الآخر بالحب البالغ حد الموت أو ماهو قريب من الموت. واللمسة القدرية عنده لا تتجلى في الربط بين الحب والموت فحسب، وانما فيما يتكرر مرات كثيرة من موت المحب في نفس اللحظة التي يموت فيها المحبوب، مع عدم علم كل منهما بما حدث للآخر، أو أن يحدث ذلك في وقت يقف فيه المحب على قبر محبوبه، وكأنها النهاية المتوقعة لمسرحية تراجيدية.

وليس من شك في أن القصاص في العصر الاسلامي حين ابتدعوا قصص العشق التي تمجّد الأخلاق الاسلامية، وتنتصر للعقيدة وتظهر أثرها الغلاب الذي باستطاعته أن يكتسح كل ألوان الغواية، أو يبرزون بشكل مثير كيف يتحكم الهوى في النفوس، و يغلب على من كتبت عليه الشقاوة، أو يؤكدون المعنى القدري للسلوك الانساني، وكيف يمكن أن ينقلب على نفسه، فتتحول المرأة المبتذلة الى راهبة، أو متصوفة، و يتحول العابد المسلم الى الدير ويهجر دينه من أجل امرأة .. حين تحركت قصص العشق في هذا الاطار الديني انما كان القصاص يهدفون الى منافسة الوعاظ المحترفين، و يسلبونهم قدرا ضخما من جمهورهم، وذلك لأن القصص كانت ولا تزال فن التأثير المحبوب لدى العامة، ولعل بعض هؤلاء القصاص ــ على الأقل ــ كان يرمي الى غايات أكثر جدية، تتجاوز مجرد المنافسة على كسب اقبال الجماهير، ونقصد استخدام القصص في التربية الدينية والتهذيب الأخلاقي، فضلا عن رم الثغرة التي وسعها الفقهاء المتشددون بين الدين وعاطفة الحب، باظهار أن الحب في مختلف مستوياته واتجاهاته قد يكون هاديا الى الله، ودافعا الى التطهر.

وقد لعبت الأديرة دورا مهما ــ في العصر العباسي ــ لا نحب أن نتوسع فيه، لكنه كان يبيح للماجن والمتماجن أن يعبث على هواه في نجوة من الرقابة الاجتماعية وتوقع العقاب، فليس غريبا أن نجد قصصا تصور هذا الجانب من نشاط الأديرة، كما نجد قصصا مضادة تريد اثبات العكس، أو تريد أن تقول شيئا آخر، لعله نوع من استقراء أو استمداد الواقع، فنجد راهبة تدخل في

الاسلام لأنها تهوى شابا مسلما، كما نجد من يلازم الدير، أو يهجر الاسلام لأنه عشق راهبة، بل نجد قصة طريفة واضحة الافتعال، حين يلتهب العشق بين فتاة نصرانية وشاب مسلم، وفي الوقت الذي تقرر فيه الفتاة أن تدخل في الاسلام لتبعث يوم القيامة على دين حبيبها، وحتى لا تفترق عنه، يكون الشاب قد دخل في دين النصرانية ليبعث يوم القيامة على دين حبيبته، وحتى لا يفترق عنها !! وفي «مصارع العشاق» بعض هذه القصص، فنجد امرأة مسلمة في بادية الشام تستعين برجل عابر أن يدخل الى دير قريب، ليسترد لها ابن عمها وزوجها الذي غلبت عليه نصرانية، فذهب وحدثه بما كان من كرم ضيافة الزوجة، ولكن الشاب العاشق نادى فتاته الراهبة النصرانية فبدت غاية في الجمال والفتنة، فقال للوسيط:

تبدلت «قسطا» بعد «أروى» وحبها كذاك لعمري الحب يذهب بالحب (٤٢)

كما يروى قصة أخرى عن الوليد بن يزيد الذي عشق سفرى النصرانية، واذا كانت القصة السابقة قد سجلت على الفتى المسلم هجران ابنة عمه وزوجته أروى من أجل الراهبة، فان الفتاه النصرانية هنا قد جنت بالوليد، بعد أن عرفت ما ارتكب من شطط التخفي والتقشف والاختباء في بعض البساتين ليحظى بالقرب منها ومخاطبتها (٤٣). ولن يغيب عنا أن اختلاف الدين بين العاشق والمعشوق في القصتين لم يستغل لهدف الهداية أو الدعاية، هو مجرد حب قد «صرع» المحب في المرتين، ولكن كتبا أخرى كانت أكثر حرصا على تلمس هذا المعنى الأخلاقي الذي لم يعن به السراج في اختياراته من هذا القبيل، وفي مقدمتها «ذم الهوى».

وقصص المحبين الاتقياء كثيرة، وطائفة العلماء والشعراء من المحبين العذريين لا تكاد حوادث حبهم وقصصهم تغيب عن كتاب من تلك الكتب التي اهتممنا

(٤٢) مصارع العشاق جـ ١ ص ٢٤٤، ٢٤٥.

(٤٣) مصارع العشاق جـ ٢ ص ١٦٨.

بها من قبل، باستثناء «الزهرة» الذي وجه طاقته الغالبة نحو الأشعار، وهذه القصص يختلط فيها الخبر التاريخي بالصناعة الفنية، فتتوالى أسماء مزدوجة من رجال ونساء، شهر كل رجل بحب امرأة واحدة، يتصدر عروة وعفراء القائمة، و يذكران كمثل كامل للحب التقي، وتمضي الظاهرة عبر شعراء مثل كثير وجميل، وقيس بن ذريح، وقيس بن الملوح، وهؤلاء على تقواهم ونزاهة حبهم وكثرة المبالغات التي ألصقت بهم وبمحبوباتهم لم تستغل أسماؤهم في الدعاية الدينية، في حدود الاطار الذي حددناه سابقا، و بقي ذلك محصورا في قصص العباد مثل القس وما كان بينه و بين سلامة، ومثل قصص الرهبان والمتصوفة، وسيكون الجانب الفني موضع رعاية حين تكون الشخصية منكرة نسبيا، حينئذ يمكن أن ينسب اليها ما لم يكن، وتتقبله طبيعة الشخصية في حدود القدر المعروف عنها. وقد غطى ابن الجوزي في «ذم الهوى» هذه المساحة كاملة تقريبا، وقد قادته الرغبة في ذم الهوى الى الاسراف في القصص التي تعتبر الحب انحرافا ينبغي مقاومته، بعد مقدمة طويلة عن أهمية العقل وضرورة الاحتكام اليه في كل مايعرض للنفس، وهواذ يقرر أن «مخالفة الهوى أعظم من المشي على الماء»، فانه يرى أن محاسبة النفس وتوبيخها دليل على المجاهدة وجزء من قوامة المسلم على نفسه. ومن هذه النزعة المتجهة الى تعذيب النفس يروى قصص بعض العباد عاقبوا أنفسهم على الخاطرة أو النظرة العابرة، أو لمجرد توهم الاشتهاء دون فعل محرم. فهذا رجل من اتباع عيسى بن مريم، وقد خرج الناس للاستسقاء، يروي لعيسى أنه قلع عينه لأنه نظر بها الى قدم امرأة، فيقول له المسيح: «ادع فأنت أحق بالدعاء مني، فاني معصوم بالوحي وأنت لم تعصم»، وهذا راهب يبكي حتى يفقد بصره لأنه نظر الى جارية من بني اسرائيل. أما العباد المسلمون فانهم لايقلون عن ذلك تطرفا، في مجال المعاقبة على النظر بصفة خاصة، فهذا ضيغم يحرم على نفسه الماء البارد، يعاقبها على نظرة الى امرأة، أما غزوان فقد نظر الى جارية فلطم عينه حتى نفرت، وهذا عمرو بن مرة، يعلن رضاه عن كف بصره جزاء على نظرة نظرها وهو شاب!!

وهناك أقوام آخرون قاوموا اللذة بمثل هذه الشدة في مقاومة النظرة حتى أن

المرأة تغلب على أمرها فتستسلم مقهورة، لكنها تضع يدها في مجمرة ملتهبة، ثم تبرر ذلك لمن أرادها: انك لما قهرتني على نفسي خفت أن أشركك في اللذة، فأشاركك في المعصية!! ومثل ذلك يروى عن زاهد أحسّ دبيب الشهوة في بدنه. بل يروى ماهو أكثر استحالة من ذلك، وهو أن راهبا كان يتعبد في صومعته، فأشرف منها فرأى امرأة ففتن بها، فأخرج رجله من الصومعة لينزل اليها، فلما أخرج رجله نزلت عليه العصمة وأدركته السعادة، فقال: يانفس، رجل خرجت من الصومعة لتعصى الله تعود اليها وتكون معي في صومعتي؟ والله لا كان هذا أبدا. فتركها معلقة خارج الصومعة تسقط عليها الثلوج والأمطار وتصيبها الشمس والرياح حتى تقطعت وتناثرت وسقطت!!

ونمضي عن مثل هذه الأخبار، لنرى كيف جندت قصة الحب لخدمة العقيدة الاسلامية بشكل مباشر. والقصص في هذا المجال تتسم بالايجاز ليكون ذلك أقرب لتوصيل المعنى، وهو هدف القاص، ولنفس السبب تختفي التفاصيل و يتركز الحوار بين شخصين، هما رجل وامرأة على التحديد، ومن المتوقع أن يكون بينهما تناقض أخلاقي هو موضوع الصراع وصانع التعقيد الفني، الذي قد يكون غاية في البساطة والتركيز، وقد يمتد قليلا، وقد يتطور عبر أحداث متلاحقة. ونقدم نموذجا لكل نوع:

* «كان بالبصرة رجل له أكار(٤٤)، وكانت له امرأة جميلة حسناء كثيرة اللحم، فوقعت في نفسه فركب زبيديته الى قصره، وقال للأكار: القط لنا من الرطب وصيره في الدواخل. ثم قال له: ايت به فلانا وفلانا، فذهب به، فلما مضى قال لامرأته: أغلقي باب القصر، فأغلقته. ثم قال لها: أغلقي كل باب. ففعلت، فقال لها: هل بقي باب لم تغلقيه؟ قالت: نعم، باب واحد لم أغلقه. قال: وأي باب هو؟ قالت: الباب الذي بيننا و بين الله عز وجل. فبكى ثم قام عرقا وانصرف، ولم يواقع الخطيئة»(٤٥).

---

(٤٤) الأكار: الحرّاث.

(٤٥) ذم الهوى ص ٢٧٣، ٢٧٤.

فهذه قصة شديدة التركيز و يلعب الحوار فيها الدور الأول، وقد تدو ول بين السيد وزوجة الحراث في عبارات مقتضبة متوقعة، لينتهي الى العظة ، وهي أن باب الله لايمكن اغلاقه، فلا يمكن الاستتار منه سبحانه.

* وتلتقي بساطة البناء الفني ووحدة الفكرة مع شيء من البسط والامتداد في مثل هذه القصة، وبطلها زاهد مكة عبيد بن عمير، فقد روي أن امرأة جميلة بمكة، وكان لها زوج، فنظرت يوما الى وجهها في المرآة، فقالت لزوجها: أترى أحدا يرى هذا الوجه لايفتن به؟ قال: نعم. قالت: من؟ قال: عبيد بن عمير. قالت: فائذن لي فيه فلأفتننه. قال: قد أذنت لك. فأتته كالمستفتية، فخلا معها في ناحية من المسجد الحرام، فأسفرت عن مثل فلقة القمر، فقال لها: يا أمة الله! قالت: اني قد فتنت بك فانظر في أمري. قال: اني سائلك عن شيء فان أنت صدقتني نظرت في أمرك.

قالت: لا تسألني عن شيء الآ صدقتك.

قال: أخبريني لو أن ملك الموت أتاك ليقبض روحك أكان يسرك أني قضيت لك هذه الحاجة؟

قالت: اللهم لا.

قال: صدقت.

وراح الزاهد المتصوف يكرر هذا النمط من الأسئلة ليكون الجواب في كل مرة بالنفي، فختم الحوار بقوله: اتقي الله يا أمة الله، فقد أنعم الله عليك وأحسن اليك!!

وفي القصة سذاجة تصور، فقد نقبل أن المرأة المغترة بجمالها يمكن أن تراهن زوجها على فتنة رجل صالح فيأذن لها، ولكن امرأة تسعى الى ذلك ستبدو غير موفقة حين تختار المسجد الحرام مكانا للكشف عن مغرياتها وما تحب أن ينتهي اليه أمرها مع الرجل الصالح، وأغلب الظن أن صانع القصة رجل من الوعاظ لا دراية له بحيل النساء وكيف يحطن أنفسهن بأجواء تصير بذاتها أداة تأثير تصعب مقاومتها، كما يكشف سياق الحوار عن نزعة عقلية جدلية ترجح هذا الرأي الذي نراه.

* وقد تستطرد القصة وتتفرع وتطول حتى تتعدد في داخلها الايحاءات، فتوظف مثل هذه القصة لأكثر من هدف، يكون من بينها الهدف الاسلامي الأخلاقي، ومثل هذه القصة منتشرة في كتب العشق التي اهتمت بأثره الايجابي المطهر للنفس والدافع الى الانتصار على الشهوات، مثل تلك القصة التي رواها جعفر السراج، و بطلها أبو دهبل الجمحي الذي خرج الى الغزو فلما بلغ الشام، وكان كما يقول صاحب مصارع العشاق ــ رجلا جميلا صالحا، رأته امرأة جميلة ذات ثروة وجاه، فاستدرجته بحيلة الى مقرها، ودعته الى نفسها، فرفض، ورضي الحبس وسوء المعاملة، ثم دعته، فلما رأى ألاّ مناص، قال: أما في الحرام فلا يكون ذلك أبدا ولكن اتزوجك. وتزوجها وأقام عندها محبوسا حتى يئس أهله من عودته، فاقتسموا ماله «وأقامت زوجه تبكي ولم تقاسمهم ماله، ولا أخذت من ميراثه شيئا، وجاءها الخطاب فأبت وأقامت على الحزن والبكاء عليه»، ويمضي زمن حتى ترضى الزوجة الشامية أن تتركه ليعود الى الحجاز ليزور زوجه الحجازية وأولاده، وقد أعطته مالا جزيلا، فلما رأى ما صنع أهله بميراثه أعطى كل ما معه من هدايا لزوجته وحدها، مكافأة على وفائها وصبرها، وحين اقترب موعد عودته الى الشام جاءه خبر وفاتها، فأقام بين أهله.

الانتصار للقيم الدينية في مثل هذه القصة واضح، فهي دعوة الى الوفاء، ومكافأة الأوفياء، ودعوة الى العفة، واشارة الى أنها تحقق من اللذات أكثر مما يحقق تجاهلها، وقد يصح ما أشار اليه بعض الباحثين من أن القصة وضعت بحيث توحي بصفات معينة للمرأة الحجازية، وأخرى للمرأة الشامية، في عصر المنافسة السياسية بين البلدين (٤٦).

على أن الأثر الاسلامي سيتجاوز صياغة الخبر المروى، وتركيب القصة المصنوعة لأهداف وعظية ليدخل في صميم تصور شخصية العاشق، وهذا أمر آخر سنتوقف عنده في الفصل التالي. واذا كانت أخبار بني اسرائيل وقصص

---

(٤٦) قصص العشاق النثرية في العصر الأموي ص ١٩٥.

عبادهم قد حاولت أن تتسلل الى المجتمع الاسلامي، فكان في موقع المتأثر، فانه ـ من جانب آخر ـ كان المؤثر، اذ جاءت هذه القصص في اطار القيم الدينية الاسلامية، واصطنعت ألفاظا وعبارات اصطلاحية اسلامية، وقد أوضحنا جانبا من ذلك من قبل.



٩

حِسِّيُّون وعذريُّون



ألوان الحب .. ألوان الطيف:

ولكي لايحدث التباس بطيف الحبيب الذي ناجاه الشعراء كثيرا في قصائد الغزل المشبع والغزل المحروم تعبيرا عن التوق والحاجة، أو شكلا من أشكال المناجاة، فاننا أردنا تدرج الألوان السبعة المعروفة التي تتمازج لتعطي لونا واحدا في الرؤية الظاهرة، هو مركب من شعاعات وانعكاسات متداخلة. وقد يكون تقسيم الحب اشكالا حقيقيا حين نحاول ارساءه على أساس، أو نبحث له عن بداية: هل هي المحب؟ هل هي المحبوب؟ هل هي التعبير الفني (شعرا أو نثرا) عن هذه العاطفة. مثلا: حين يهوى رجل من قراء مكة وزهادها، ونعني عبد الرحمن بن أبي عمار، الملقب بالقس لعبادته، حين يهوى جارية حرفتها الغناء، وكانت ــ كما يقول الأصفهاني ــ يدخل عليها الشعراء فينشدونها وتنشدهم، وتغني من أحب الغناء. من أين نبدأ في محاولة تصور مثل هذه العلاقة؟ كيف التفت الزاهد الى ربيبة الشهوات وعلقها حتى يقول فيها:

قد كنت أعذل في السفاهة أهلها   فاعجب لما تأتي به الأيام

فاليوم أعذرهم وأعلم أنما   سبل الضلالة والهدى أقسام

حتى يجري بينهما مثل هذا الحوار في خلوة من الرقباء: «قالت له يوما: أنا والله أحبك. قال: وأنا والله أحبك. قالت: وأحب أن أضع فمي على فمك. قال: وأنا والله أحب ذاك. قالت: فما يمنعك! فوالله ان الموضع لخال. قال: اني سمعت الله عز وجل يقول: (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الاّ المتقين) وأنا أكره أن تكون خلة مابيني وبينك تؤول الى عداوة» (١). ليس باستطاعتنا أن نعتبر قصة الحب القصيرة النفس هذه بمثابة صراع خاطف بين الخير والشر، يمثل الزاهد

(١) الأغاني جـ٨ ص ٣٣٥.

جانب الخير، وتمثل المغنية جانب الشر، وان يكن باستطاعتنا أن نقول انهما مختلفان، وأن كلا منهما يمثل النغمة الناقصة عند صاحبه، فلعبا معا تمثيلية قصيرة جدا، حاول كل منهما أن يتمرد على صورته النمطية الجاهزة التي ساقته اليها ظروف متداخلة شديدة التعقيد. والجدير بالتأمل حقا في سياق الخبر ــ كما جاء في الأغاني ــ أن القس سمع غناء سلامة على غير تعمد منه لذلك، فبلغ غناؤها منه كل مبلغ، ثم رآها فأحبها هذا الحب العنيف الذي رأينا جانبا منه في الحوار السابق، ولكنه ــ كما يقول الخبر «قام وانصرف وعاد الى ما كان عليه من النسك».

ان المهتم بالقراءة النفسية للأحداث والشخصيات باستطاعته أن يقول ان القس أيقظ في الفتاة اللاهية بذرة التجرد الفطرية في أعماق الانسان، كما يمكن ان يقول عكس ذلك، اذ أيقظت الفتاة في اعماق العابد الزاهد شعورا أسبق وألصق بالحياة البشرية في عصرها الموغل في البدائية، وهو الميل الجنسي واجتناء اللذات والتوق الى المتعة الحسية. وقد تقدم كل منهما نحو صاحبه خطوة، ولكنه مالبث أن أحسّ بمغبة الاستمرار، الذي سيعني لكليهما حياة جديدة لم تكن لأيهما من قبل، وهي مغامرة نفسية لايستطيعها كل انسان، ولكنها قبل ذلك مغامرة اجتماعية، اذ لايدري أحد كيف يمكن أن يتعامل معهما المجتمع في ظل علاقتهما المستحدثة لو أنهما قبلا بها وثبتا عليها. ومن هنا كان التراجع السريع، الى العبادة عند القس، والى الغناء عند سلامة. ولعل هذه القصة التي تحاول أن تكون حقيقية، وليس ثمة ماينع، ويمكن أن نجد لها أشباها في عصرنا بدرجات متفاوتة، تفرز أمامنا ألوان الطيف كما يفعل المنشور الثلاثي في حزمة من الضوء، ان قمة التجرد تلتقي بقمة اللذة في موقع واحد، وحين نمعن الرحلة في أعماق الشعور الانساني سنجد الضدين يلتقيان. وسنجدهما ــ على اختلافهما ــ يحظيان بالتقديس، يحدوهما معا نبل المقصد، وهذا النبل يعني على التحديد أن تكتسب كل صفة شيئا من طبيعة الأخرى، وهو المعنى الذي يجعل من هذا الخبر عن القس وسلامة قصة حب، ويجعل المحدثين يضعونها في سياق الحب العذري رغم عبارات الاشتهاء الواضحة، فليست مقاومة الفعل هي الفاصل بين أنواع الحب ــ

في رأينا ـ وانما التصور أو القناعة التي تحرك المتحابين. علي أننا ـ في هذه القصة كما في غيرها ـ لن نستطع اغفال دور المجتمع الذي يدفع أطراف قصة الحب الى مسالك يرتضيها ذوقه العام وحاجاته النفسية، وان لم تكن هي بالضبط مايرغب فيه المتحابان. واذا صح مانزعمه من أن المحبوبة تكون عادة ذات تأثير بالغ في رسم المجال الذي تتحرك فيه عواطف المحب، فان الاختلاف هنا قد فرض على المحب أن يبدي مقاومة ضارية تجاه نفسه، فيكون هذا الانصراف وتلك العودة السريعة الى ماكان عليه من نسك !!

ليس القس وسلامة الاّ مثلا سريعا لعلاقة حب، وصفها القدماء بالورع، ووصفها المحدثون بالعذرية، و ينبغي علينا الآن أن نغادر النموذج الفردي الى الظاهرة بشكل عام، ظاهرة الحب متحررا من أية صفة اضافية: عذرية أو حسية، لعلنا نقترب من أصول التقسيم المأثور، ونرى فيه رأيا يجعلنا أكثر قربا من الطبيعة البشرية، التي نراها تتجاوز التقسيمات المفترضة.

على المستوى المجرد البحت، ليست علاقة الحب أكثر من صلة طبيعية بين ذكر وأنثى. ولكن مجموع الاثارات العاطفية والتصورات والأفكار الممهدة والمصاحبة والناتجة عن هذه الصلة هي التي تختلف، واذا صح أن هذا كله يؤثر و يتأثر بنوع الصلة ومستواها، فان هذه الصلة بدورها تختلف بين كل شخصين باختلاف مزاجيهما أو طبائعهما ومستواهما الروحي واتجاههما الأخلاقي، ثم هي أولا وأخيرا تتأثر بطبائع المجتمع : عقائده المتوارثة وحاجاته النفسية وضغوطه الموجهة لسلوك الأفراد. والمؤطرة لتصوراتهم.

ويحسن أن نتذكر ما تردد في كتب الفلاسفة والفقهاء عن أنواع النفوس وقسمتها الى: نفوس سماوية علوية، ونفوس سبعية غضبية، ونفوس حيوانية شهوانية، ومحاولة تحديد طاقة ادراكية وتطلعات شبه محددة لكل نوع كأنما حكم عليه بألاّ يتجاوزها أو ليس باستطاعته أن يتجاوزها. وهذا ابن الدباغ يشير الى اختلاف النفوس أو الاستعداد أو «الفطرة»، فهناك نفوس متيقظة من ذاتها مقبلة على بارئها، ونفوس أعرضت بالكلية وغلب عليها حب المحسوسات

وشهوات الأجسام فأنكرت اللذات الروحانية والمدارك العقلية، ونفوس أقبلت على حب المحسوسات اقبالا متوسطا فكان لها نظران. ثم يقول:

«اعلم أن النفس اذا أدركت جمال نفس انسانية مناسبة لها ادراكا عريا من العلل والعوارض يحصل لها من الابتهاج واللذة بجمال ما أدركت ما يزيل عنها كثيرا من حب الشهوات البدنية التي كانت قبل هذا مألوفة لها، حتى انها اذا أمعنت في ذلك تنصرف عن عشق بدنها الذي كانت تحبه وتعشقه بطبعها، ولهذا نجد العاشق يسلبه عشقه للكمال لذة المطعم والمشرب والنوم، وهي من الأمور الضرورية للجسم، بل يحصل للنفس من الطرب والسرور بما هي فيه من اللذة الروحانية ما يشغلها عن الشعور بما فاتها من اللذات الخسيسة، كما قيل (من البسيط):

لها احاديث من ذكراك يشغلها عن الشراب ويلهيها عن الزاد

وعند ذلك تتوجه بوجهها الى حب اللذات الروحانية ويصير حبها للصفات المعنوية أكمل، الى أن تتبرم بما كانت فيه من قبل، فانها كانت باعتبار اقبالها على لذة المطعم والمشرب والمنكح وقصر الادراك عليها بمنزلة البهائم، بل شر منها، فان البهيمة لم يخلق لها استعداد سوى ذلك، والانسان خلق مستعدا لنيل الكمال الخاص به» (٢).

وليس هذا الاقتباس ضربة حظ أو بالمصادفة، فهو لرجل صوفي، واهتمام الصوفية بالجمال الحسي، ثم بتجاوزه في الوقت نفسه، وبالعشق، ثم باتخاذه بابا الى الفناء في معشوق واحد أمر على غاية من الأهمية عندهم، على أنه ليس من موضوعنا، أما ما هو منه، فهو ما سنجد من محاولات تفسير اختلاف الطبائع تجاه العلاقة الواحدة، ونعني العلاقة بين الرجل والمرأة، ولماذا تختلف، بل هناك من ينكر أنها تختلف من الأساس، ويرى أن تقسيم المحبين الى عذريين وحسيين قائم على توهم وزيف، ويعتمد على ضروب من التأويل الخاص للأخبار المأثورة. وقد يحق لنا أن نلاحظ فيما اقتبسنا من ابن الدباغ الحرية والتوسع في ترديد كلمة

(٢) مشارق أنوار القلوب ص ١٦، ١٧.

« اللذة » التي توصف بها المتناقضات، والتي تلاحق أنواع النفوس على اختلافها، وهذه ايماءة أخرى تشير الى البؤرة الواحدة التي تنطلق منها رغبات الانسان، و يبقى الفارق قائما في أسلوب التعبير عن تلك الرغبات.

ومبدئيا فقد أقر الفكر العربي مبدأ مستويات النفوس، أو الاختلاف الفطري، أو الفروق في الاستعداد الطبيعي، ولكنه أشار اشارة غامضة الى عدم جمود هذا المبدأ، وقبول النفس الواحدة للترقي من منزلة الى منزلة أعلى، بل تعرضها أيضا للهبوط والتدني عن منزلتها التي بلغتها بجهادها السابق، أو هو على أقل تقدير قال بالنفس المتسامية أبدا، و بالنفس المتدنية أبدا، و بالنفس ذات المستويات المتعددة، وفيها يكون الجهاد الأكبر، وأحسب أننا اذا استقرأنا تنظيرات القدماء سنكتشف أن الأوصاف على التقريب والتشبيه، وأن النفس المقبلة على المحسوسات اقبالا متوسطا، تلك التي وصفت بأن لها نظريں هي النفس الانسانية في مستواها المألوف العادي، الذي قد يرقى الى ادراك المجردات والكليات المطلقة، وقد يهبط الى الوقوف عند مايدرك بالحسّ و ينكر ما سواه.

ومهما يكن من أمر فاننا نجد من الضروري أن نشير هنا الى أن القول بأنواع النفوس يتضمن تدخلا مبطنا في اطلاق الماهية، فاذا كانت طبيعة الشيء ماثلة في حقيقته، فاننا هنا ازاء ثلاثة طبائع متباعدة تقريبا، وهو ماأثبت الاستقراء والتحليل النفسي عدم دقته. والأمر الأقرب الى قبول التفسير العلمي هو ماسبقت الاشارة اليه أيضا من اختلاف العناصر أو الأمزجة، فهناك الصفراوي والسوداوي و الدموي والبلغمي، ولكل نوع طباعة، أو لنقل بلغة عصرنا تركيبه العضوي والعصبي أيضا، ولنقل ترتيبا على ذلك: وله استجاباته العاطفية وطريقته في الحب ومقدرته أو عجزه عن السلو أيضا. ولعلنا نذكر ماسبق أن اقتبسناه عن داود الانطاكي ـــ وهو طبيب ـــ وقد جعل العشق تابعا للأمزجة، ومن ثم فالعشاق في رأيه على أربعة أنواع: نوع سريع التعلق سريع السلو وهو النوع الصفراوي، وعكسه السوداوي، لايعرف الحب من أول نظرة، و يتروى و يطيل التفكر، ولكنه

حين يحب لايتخلى عن محبوبه مابقيت له حياة. وهناك النوع الدموى وهو سريع الوقوع في شرك الحب لكنه ليس سريع التخلي عن حبه، بل يجد صعوبة في السلو، وعكسه البلغمي، الذي لايعرف الحب من أول نظرة، لكنه يعرف حب غيرها (أو تعرف هي حب غيره) حين يواجه الهجر مرة !!

هذه أهم اجتهادات القدماء في تفسير السلوك الانساني ونضع في اعتبارنا أن « المشاكلة » ليست تفسيرا لمستوى السلوك، بل هي تفسير لحال الخصوصية الذى يستشعره شخص تجاه آخر، دون غيره أو أكثر من غيره، ولسنا على ثقة من أن هذا القدر يكفي لتفسير ظاهرة تفسيم المحبين والعشاق الى حسيين وعذريين، وتفسيم شعراء الغزل من ثم الى القسمين نفسيهما وان يكن العرف الأدبي قد فصل الأمر الى ما هو أكثر، فأشار الى الغزل العفيف أو العذرى، وحدد رواده من أمثال جميل بن معمر وقيس بن ذريح وقيس بن الملوح، والعزل فى محوبة واحدة ويرود هذا الاتجاه من عاشوا حياتهم في اطار تلك العاطفة المحددة، مثل العباس ابن الأحنف وصاحبته فوز، وابن أبي عيينه وصاحبته دنيا، وقد يكون بعضهم مدعيا يتشبه مثل اشتهار أبي العتاهية بعتبة، وأبي نواس بجنان، وهناك الغزل الشاذ، الذى توسع فيه أبو نواس وغيره، والعزل التقليدى الذى يتصدر الكثير من القصائد دون أن يدل على عاطفة معينة أو يصدر عن حب حقيقي. ومع الاقرار بأن هذا التشعيب قد يكون أكثر قربا من تصوير حالات الحب، فانه يبقى أسير المقابلة بين العذرى والحسي، والانحصار فيهما. والخلاصة أننا لسنا على اطمئنان كاف من صحة الوقوف عند هذين اللفظين المتقابلين: الحسية والعذرية، أو ما يقابلهما من ألفاظ أخرى، ونرى أن تجربة الحب بين البشر، ولا نفول بين الرجل والمرأة وحسب، تنطوى على طقوس ومشاعر وصور وأفكار وغرائز يمتزج فيها الفطرى بالمكتسب والآني بالفديم وغريزة البقاء برغبة التدمير، فاذا ما تشكلت في عمل فني شعرى، لعبت اللغة والايقاعات الصوتية دورا تجسيديا، وانضاف الموروث الفني لهذه الجوانب المستكنة جميعا، ومن ثم يصير تقسيم المحبين

الى حسيين وعذريين أو تفسيم الحب الى حب حسي وحب عفيف أمرا فيه قدر من التسرع وتجاهل الفروق والتداخلات المشاهدة، فقد ينطوى الضد على الضد أو يلتقي معه تماما في النتيجة النهائية كما أسلفنا . والاشارة الى الشعر هنا مقصودة لنا، وخلاصة ما نريده أن الاعتماد على الشعر وحده لاستكشاف الرؤية العربية أو النظرية العربية في الحب قد يؤدي الى أخطاء وتعميمات لا تصح اذا قيست الى الواقع الاجتماعي أو قيس اليها هذا الواقع، فالشعر، والتعبير الفني نسبيا و بوجه عام، يعبر عن مشاعر ولحظات نفسية و يصور تجارب سلوكية أكثر مما يعبر عن واقع مباشر أو واقع قابل للتعميم، ولهذا قل اعتمادنا على تجارب الشعراء، كما أفردنا القصص بفصل خاص حتى لا تضفي على النظرية ماليس من جوهرها، وانها لفتة مفيدة تلك التي حرص عليها ابن النديم في تصنيف فهرسته، فانه يقدم ثبتا طويلا بأسماء العشاق الذين عشقوا في الجاهلية والاسلام وألف في أخبارهم، ثم أسماء العشاق من سائر الناس، ثم أسماء الحبائب المتظرفات، ثم أسماء العشاق الذين تدخل أحاديثهم في السمر، ثم أسماء عشاق الانس للجن وعشاق الجن للانس(٣)، فان صياغته لهذه القوائم تسبقها كلمة «كتاب»، فهو يعرف أنه يشير الى كتاب في الموضوع، وليس الى الموضوع ذاته، الذي لا يمكن قبول تقسيمه بهذه الطريقة، واذن فان أصناف المحبين وأنواع علاقات هذه العاطفة تتجاوز دون ريب هذا الحسم الساذج القائم على الفصل بين الحسية والعذرية، و ينبغي أن نؤمن مبدئياً أن عواطف الانسان من التداخل والتعقيد بدرجة تستعصي على هذه القسمة .

العذرية : آراء المستشرقين في نشأتها :

و بنو عذرة حقيقة تاريخية، واشتهارهم بنوع من العشق أو برقة الشعور لا يعني أنه وقف عليهم، فقد نسب الى العذرية من ليس منهم، وفي أوصاف قيس — مجنون ليلى — من رهافة الشعور ما جعل بعض الرواة ينكر أن يكون قتيل العشق

(٣) الفهرست ص ٣٠٦ — ٣٠٨

من بني عامر، وألحق صفاته العاطفية بأهل اليمن، أما نزار ـــ حسب تصوره ـــ فانها لا تملك هذه الرهافة . وقد يصعب علينا الآن الاقتناع بأن قبيلة ما كانت تتميز بصفات أخلاقية أو شعورية متوارثة، لتقارب الأنساب والبيئات والنشاط العملي، ومرد هذا القلق ناجم من قياسنا للتجمعات البشرية السائدة في زماننا على الأوضاع السكانية القديمة، والحق أن بعض القبائل كانت بمثابة دولة صغيرة، تكوينا واستقلالا بالمكان وتعدادا، فليس ثمة ما يمنع أن تتميز بصفات أخلاقية وشعورية عن غيرها،ولكن عذرة بالذات لا تطيق هذا التميز دون غيرها، فليس لها دور خطير يتجاوز هذا الملمح العاطفي . والفطرة الانسانية الطبيعية لا تنحاز الى أحد الضدين، وانما يتم الانحياز تحت دوافع مؤثرة من نظام الجماعة وعقائدها وفكرها ومراحل قوتها وضعفها . ويحاول الأستاذ العقاد أن يفسر اجتماع الضدين في ظلال البداوة والفطرة في العصر الواحد فيقول : « واذا نظرنا الى المرأة من حيث هي عرض الرجل الذي يحميه و يغار عليه فلا جرم يصبح اللفظ باسم المرأة اهانة لها واهانة للرجل الذي يحميها في وقت واحد، و يبلغ من ذلك أن يحرم على الفتاة الزواج بالفتى الذى اشتهر بحبها ونظم الشعر فيها . هذا هو عرف الفطرة الذى توحيه البداوة والبداهة . ثم يجيء سلطان الدين فيضيف الى حصانة البداوة مناعة الى مناعة، و يزيد حق أولياء النساء في حماية أسمائهن والمطالبة بعقاب من يغازلهن و يلفظ بذكرهن ؛ لأن اللفظ بهن ازدراء بأقدار أوليائهن وحرام في الدين ... لكن الأدب البدوى يدركه أحيانا عرض من أعراض التغيّر أو الانحلال لجدب شديد يحطم قيوده ويهدم حدوده، أو لترف تنغمس فيه القبيلة فتلين بعد جفاء وتتراخى بعد صلابة، أو لقلة الحاجة الى القتال ونخوة العداء التي تجعل المناعة فضيلة الفضائل ومعقد الأخلاق والآداب، أو لما يحدثه النعيم من حب الدعابة والسخر بالجلافة وان اشتملت على سطوه وانطوت على اباء . فترى اذن من سهولة الغزل بين الرجل والمرأة ما تستغرب أن تراه في حاضرة من حواضر العصر الحديث، لأن المتغزل البدوى قد يستخف بحواجز البداوة وحواجز الحضارة على السواء (٤) » واذ يقتبس العقاد من ترجمة

(٤) عمر بن أبي ربيعة ص ٢٨.

يزيد بن الطثرية من كتاب الأغاني ما يؤكد انطواء العصر الواحد على الضدين، اذ كان الغزل في قبيلة جرم جائزاً وفي قبيلة قشير نائرة (٥)، فانه يرصد جانبا من أهم الجوانب التي تستتبت القيم الأخلاقية والسلوكية وتحافظ على استمرارها، وهو ما سيكون موضع اجتهادات شتى تتعلق بارتباط العذرية — في مرحلة ازدهارها الواضح على الأقل — بفترة زمنية محددة، هي النصف الثاني من القرن الهجرى الأول، وقد لا يسلم له القول بأن المطرة تعني خصوصية العواطف والنزوع الى الغيرة والحماية، ومهما كان نصيب هذا القول من الصواب فانه سيعني أنه ليس من اليسير تخصيص العفة بعصر، وان أمكن القول بتطوير مفهومها وازدهار التغني بها في مرحلة معينة. واذن فليس من الغريب أن نجد أسس العذرية أو الحب العفيف موجودة في العصر الجاهلي، بل تذكر المصادر أن عبدالله بن العجلان النهدى والمرقش الأكبر والمرقش الأصغر أشهر الشعراء العشاق في الجاهلية، وأنهم ماتوا حبا، ولحق بهم آخرون في الاسلام (٦). بل إن القصة التي حملها الرواة شفاها ودونت في العصر الاسلامي تعكس فيما تعكس عن هذا العصر الجاهلي قيما أخلاقية تتسم بالعفة وترضى بالموت في سبيل الحب. وقصة «مضاض ومي» التي رواها وهب بن منبه في «التيجان» تؤكد هذا المنحى (٧).

ومن الحق ما يلاحظه كثير من الدارسين أن الملامح العذرية — في الشعر — سابقة على العصر الذى ازدهرت فيه وعرف بها، وقد أشرنا — من جانبنا الى عشاق عذريين جاهليين، كما كان عروة وصاحبته عفراء في زمن الخليفة الراشد

(٥) يعتبر ج. ك. فاديه الحادثة المروية دليلا على وجود نوع مخفف من تبادل النساء بين القبيلتين. انظر: الغزل عند العرب جـ ١ ص ٨٤ وليس له أن يستنتج ذلك، والحادثة لا تزيد عن كونها غمزة هجاء نجد لها أشباها في نقائض جرير والفرزدق، دون أن تدل لدى القائل أو جمهور السامعين على مثل هذا السلوك الذي ترفضه القوانين الاسلامية.

(٦) انظر مثلا: منازل الاحباب ومنازه الألباب — مخطوط — ورقة رقم ٤.

(٧) انظر نص القصة، وتحليلا جيدا لها في: **في الرواية العربية**، ص: ٨٧ وما بعدها.

الثالث عثمان بن عفان، وهو عذرى صفة ونسبا ، اذ ينتسب الى قبيلة عذرة ، وهو ــ كما يصفه الأصفهاني ــ أحد المتيمين الذين قتلهم الهوى ، ولا يعرف له شعر الا في عفراء بنت عمه . وقد عنى الدكتور عبد القادر القط (٨) بما يمكن أن نسميه الجذور الفنية لحركة الشعر العذرى ، ومتى يمكن أن تعتبر استمرارا لتقاليد فنية موروثة ، ومتى يمكن اعتبارها تجديدا يحاول أن يواكب الحياة المتغيرة في العصر الاسلامي ، وسنضرب مثلا شعريا على ذلك بشيء من التفصيل . وخلاصة القول هنا أن بذور العذرية قد تبرعمت أو كادت قبل العصر الاسلامي ، وان تكن أزهرت في ظل نظامه وعقائده . والبحث في أسباب الظاهرة هو بحث في خصائصها ، فليس بين الدافع والخاصية من افتراق ، انه تلازم السبب والنتيجة . والطريف حقا أن يميل أكثر المستشرقين الى تلمس أسباب مبكرة غير اسلامية للعذرية ، في حين يميل الباحثون العرب الى حصرها في عصرها و بأسبابه الواضحة ، وان اختلفت الأسباب . ونرى أن نلم بأهم الاتجاهات في هذا الجانب .

لعل أول من تعرض لنشأة الحب العذرى المستشرق لوى ماسينيون ، وقد رأى أنه مقتبس من الحب الأفلاطوني عند اليونان ومشتق منه (٩) . و يوافق هذا الرأى المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم ، وقد جعله مثلا استثنائيا نموذجيا للحب الروحي العفيف ، الذى يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني أو الرومانتيكي ، ورأى أن هذا اللون من الحب ليس من خصائص الجنس العربي ولا الأدب الاسلامي ، ولهذا يفسره بالوراثة النفسية التي تعيد ابن حزم الى جنسه المسيحي الأسباني . ولسنا بصدد ابن حزم الآن (١٠) ، و يعنينا هنا زعم دوزى

---

(٨) في الشعر الاسلامي والأموي: الفصل الخاص بالعذريين.

(٩) الحب العذري ص ٤٥ وهامشها.

(١٠) واعادة ابن حزم الى دماء مسيحية أمر غير مسلم، كما أن تصور الوراثة على هذه الشاكلة لا يخلو من تسرع، هذا فضلا عن أن تأثير الموروث الثقافي أقوى من أية خصائص جنسية مزعومة.

أنّ الجنس العربي لا يعرف الاّ الحب الحسّي، وهوما أنكره عليه مستشرق آخر من مواطنيه هو أسين بلا ثيوس، و بصرف النظر عن الحوار حول هذه النقطة التي تكشف محدودية الدراية لدى كثير من المستشرقين ممن تعرضوا لدراسة الشعر العربي كما تكشف قناعاتهم المسبقة المتحيزة، فان القضية الجوهرية هنا هي ما راح يردده بلا ثيوس من الزعم بأن بني عذرة قد تأثروا في نزعتهم العاطفية بالمسيحية. فهل كانت العذرية نتيجة تأثر بالمسيحية ؟ ونقول مع الدكتور الطاهر مكي في رفض القول بهذا التأثر: ان ربط العفة بالمسيحية والتبذل بالاسلام ينافي الواقع التاريخي كما ينافي المنهج العلمي، واذا كان ما زعمه آسين بلا ثيوس من أن الحب العذرى نشأ بين بني عذرة نتيجة تأثير مسيحي له وجه من الصواب، فينقضه أن بني عذرة هؤلاء كانوا بدوا، يأخذون الدين مأخذا سهلا، وقلما يبلغ من عقولهم ونفوسهم مبلغا قويا يتأثرون به، و يكيفون حياتهم وفق مثله، ولو كانت المسيحية وراء هذه الظاهرة لكان الأولى أن تكون على نحو أوضح، وأسبق في نجران أو الحيرة أو الغساسنة، حيث استقرت المسيحية زمنا، و باشرت سلطانها على النفوس، وأصبحت دين الأسرة الحاكمة ردحا من الزمان(١١).

وسنحاول ــ لبعض الوقت ــ أن نغادر حجج التاريخ والاستنتاج العقلي، الى محاولة تطبيقية، نسبر عمقها الروحي واتجاهها الشعوري، ونرى الى أين تتجه جذورها، وفي أي تراث تضرب، ومع اقتناعنا بوجود اختلاف لا يمكن تجاهله أو تأويله بين نماذج الشعر ذي الملامح العذرية المبكرة، والنزعة الانسانية المسيحية، فاننا ــ بوجه عام ــ نريد أن ننبه الى أنه حين تتشابه الظواهر أو تشترك في بعض الملامح فان التداعي بينها يبدو أمرا طبيعيا، كما أن اكتشاف رابطة ما يصبح شيئا مقبولا بل مطلوبا، ولكن هذا لا يعني حتمية وجود هذه الرابطة، فقد تتفق النتيجة أو تتقارب النتائج مع اختلاف الأسباب. واذا كان تأثر الظاهرة العذرية بالمسيحية يجد ردا في نوعية القبائل التي ظهرت فيها العذرية وانتشرت،

---

(١١) دراسات عن ابن حزم ص ١٨٥ ــ ١٩٩ .

من حيث ديانتها وموقعها وزمن ظهورها، فان هذه المعالم الفارقة بذاتها تصلح ردا على من زعم وجود أثر أفلاطوني في هذا الطابع الرومانسي الواضح في قصص الحب العذري وأشعار العذريين. وكما رأينا فان الملامح العذرية واضحة حتى في العصر الجاهلي، وحين ازدهرت في العصر الأموي فان أفلاطون لم يكن قد ظهر عند العرب بعد، وعلى افتراض تسلله عبر كلمات أو افكار، فاننا نحتاج الى تفسير يوضح كيفية وصوله الى بادية الحجاز في وقت عجز فيه أن يظهر في أدب تلك الحواضر التي يسند اليها دور الوساطة والقيام بترجمته.

ولعل هذا النموذج الشعري التطبيقي يحسم الزعم من أساسه، وهو لشاعر جاهلي، هو جعفر بن علبة الحارثي، وقد سقط أسيرا وأودع السجن ووضع في القيود، ولكنه في عزلته يصنع عالما خاصا به، فيلقى محبوبته لقاء خاطفا، تلعب فيه الرؤى الحميمة والعواطف المشبوبة العفيفة دورا أساسيا في اعتبار المحبوبة رمز خلاصه من سجنه وأداة مقاومته لأعدائه؛ وفي هذا النموذج لا يغيب الواقع تماما، فالشاعر يدرك أنه سجين بمكة، وأن محبوبته قد رحلت مع القافلة في طريقها الى اليمن، ولكنه يعرف أن القيد يشل ارادة الجثمان فقط، وتبقى حرية الروح وقدرة الحلول بالخيال طليقة لا تمس:

هواي مع الركب اليمانين مصعد	جنيب، وجثماني بمكة موثق
عجبت لمسراها، وأني تخلصت	اليّ، وباب السجن دوني مغلق
ألمت فحيت، ثم قامت فودعت	فلما تولت كادت النفس تزهق
فلا تحسبي أني تخشعت بعدكم	لشيء، ولا أني من الموت أفرق
ولا أن نفسي يزدهيها وعيدهم	ولا أنني بالمشي في القيد أخرق
ولكن عرتني من هواك ضمانة	كما كنت ألقى منك اذ أنا مطلق

ويرى الدكتور محمد غنيمي هلال أن طبيعة الشاعر الفارس هي مصدر هذا الشعر، الذي يعبر عن روح الفروسية العربية، حيث يتجاور الجلد والحمية مع الرقة والدماثة والخضوع لسلطان العاطفة، وهذان الجانبان لا يتناقضان بل

يتكاملان، وهذا الشعر الفروسي تفسره ــ في رأيه ــ البيئة العربية طبيعة ومجتمعا (١٢).

هل يعني هذا أننا ننفي وجود أثر أفلاطوني؟ كلا. وقد أشرنا الى هذه النقطة من قبل، بل أشرنا الى أثر أفلاطوني وآخر أفلوطيني، ولكنه لم يكن أثرا يحدد مسار العواطف أو يضيف الى مفهومها عند العشاق والمحبين، بل أضاف ــ وهذا ما نريده تماما ــ الى مفاهيم الدارسين ووعي المتأملين في كنه هذه العاطفة، فالحب البغدادي الذي نجد ملامحه في كتابات ابن داود و بعض من جاء بعده كان تعبيرا عن منهج فكري في فهم هذه العاطفة وتوجيهها أكثر مما كان استنتاجا من واقع حياتي مباشر عبرت عنه الأشعار والقصص والأخبار، هي وحدها المصادر الأمينة في رسم حدود الحب عبر العصور العربية. واذا كان الفيلسوفان اليونانيان قد أخذا مكانا واضحا في تأملات بعض الصوفية ورؤاهم، فاننا قد اعتبرنا الحب الصوفي نوعا خاصا ليس هو الذي نعني به، وان أثر فيه بعض التأثير، كما تأثر به بعض التأثر أيضا، بل اننا نزعم أن الحب الصوفي متأثر بالحب البشري أكثر منه مؤثرا فيه.

على أنه قد يسبق الى بعض الظنون أن لبعض العقائد الفارسية تأثيرا في نشأة الحب العذري وتشكيل سير عشاقه على الشاكلة المأثورة عنهم، وقد تعزز الجيرة والمخالطة النسبية مثل هذا الظن، وقد امتد نفوذ فارس في العصر الجاهلي الى اليمن وشاطيء الخليج الشرقي، وتجاوز النفوذ التأثير السياسي الى الاستيطان في بعض المراحل، والخلاصة أنه لا عجب في القول بهذا التأثير، ومع ذلك فاننا لا نسلم به، لأنه ــ على افتراض وجوده ــ قد انتهى الى الثقافة العربية عبر وسائط واضافات قد غيرت الكثير من استقلاليته وفلسفته. من الصحيح أن الزرادشتية ــ وهي أقدم الديانات الفارسية ــ قد حثت على الطهر والعفة، وآمنت بصراع الخير والشر، أو النور والظلام وغلبة النور على الظلام في النهاية، ولكنها تعرضت لانحرافين خطيرين قطعا طريق تأصلها، يمثل أولهما المانوية في

(١٢) النقد الأدبي الحديث ص ١٩٠ ــ ١٩٢.

دعوتها المعطلة للحياة، الداعية الى هزيمة الشر بهدم الحياة بخيرها وشرها، وحتى تستجد حياة جديدة بدون شيطان، وقد استلزمت تلك الدعوة أن يمتنع الناس عن التزاوج لينقطع النسل بعد جيل أو جيلين وتتوقف الحياة، وهكذا وقفت ضد الزواج صراحة. وتمثل المزدكية الانحراف الثاني وقد وقفت ضد الزواج أيضا، ولكن من الطريق العكسي وهو الدعوة الى الشيوعية الجنسية. بعد هذه الخلاصة لا نرى غير المانوية التي دعت الى رفض الزواج لأنه يؤدي الى استمرار الشر، فهل نستطيع أن نستعيد سير وأشعار العذريين لنكتشف هذا المعنى مختبئا في اضمارهم اليأس من نوال محبوباتهم، واستمرائهم لما يعانون من حرمان، واعتبارهم هذا الحرمان نوعا من التطهرية وطريقا الى صهر الروح والسمو بها عن شرور المادة وعواصف الشهوات الشيطانية؟ وهل يمكن اعادة هذا التوافق الظاهري الى نوع من التأثر بالمانوية، مع أن الاسلام ــ الذي لم يزهد في الزواج والنسل ــ قد انتهى الى الدعوة الى التطهر والعفة وضرب على ذلك الأمثال وسرد القصص؟ وانه لجدير بتأملنا أن نكتشف هذا الفارق بين عذريي الاسلام وعذريي الجاهلية، ففي سير المحبين الجاهليين نجد اليأس وروح الاحباط، في حين أن المحبين الاسلاميين يغلب عليهم التعزّي بما عند الله باحتساب عذابهم المقرون بالطهر والتسامي الأخلاقي.

أما القصص الفارسية الشهيرة قديما والتي يقوم فيها العشق بدور مؤثر فأهمها قصة كيكاوس، وهو ملك فارسي عاش في القرن السابع قبل الميلاد، وقد تزوج من سعدي أو سوزانة ابنة ملك حمير، ثم تزوج بعدها من جارية جميلة مالبثت أن أنجبت له ولدا جميلا هو سياوش، الذي عشقته زوج أبيه، فلم يلتفت اليها، فراحت تحتال لابقائه قريبا منها حتى زوجته من ابنتها، ولكن الفتى الجميل رفض كل المغريات لخيانة أبيه في زوجته، فاغتاظت اذ كانت قد عرضت نفسها عليه، ومن ثم سبقت الى اتهامه عند أبيه، فأنكر الفتى، كما أنكر يوسف من قبل أن يكون الداعي الى الخطيئة، وقد تحقق الملك من كذب زوجته بأن شم يدي ابنه فلم يجد فيهما أثرا لعطرها، وأراد قتلها فشفع لها الابن الضحية، فاكتفى

الملك بنفيها، غير أنها حاولت أن توقع الفتى في براثن أبيه بطريقة أخرى ففشلت، وانتهى الأمر بالشاب أن هجر أباه الملك وسالم عدوه وعاش في رعايته وتزوج من ابنته، فما كان من هذا العدو الا أن سكن حتى اطمأن الفتى، فانتهز الفرصة، ولم يكن نسي العداء القديم، فقتله.

وهناك قصة أخرى بطلتها ابنة أردوان الخامس ملك اشكاني بارثي، التي ساعدت أردشير بن بابك مؤسس الأسرة الساسانية على الفرار من قهر أبيها، وبذلك حاربه وانتصر عليه وأسس دولته وتزوج الفتاة التي أعانته على الحرب، غير أنه بعد أن تحقق له الاستقرار فكر في قتلها تحسبا لأن تخونه كما خانت أباها من قبل، فتدخل موبد الموابدة (رئيس الكهنة في عبادة النار) ليقوم بتخليص الملك منها، واذ يكتشف أنها حامل فانه يبقي عليها بعيدا عن الأنظار... الخ. أما قصة الضيزن والساطرون والنضيرة فانها تحكي قصة حرب سابور ــ التي عرفناها من قبل ــ مع ملك السريانية، وكيف خانت ابنة الملك ــ وهنا تسمى النضيرة ــ أباها ودلت عدوه على موضع الخلل في دفاع المدينة المحاصرة، واشترطت زواجها ثمنا، فتزوجها الملك بعد أن تم له النصر، ثم انه وجد في يدها جرحا عرف أنه من ورقة آس، وعرف أن جسدها المترف ثمرة للطعام الرهيف النادر الذي كان أبوها يغذوها به. وهنا قرر سابور قتلها، كما قرر أردشير في القصة السابقة، ولنفس الأسباب، ولكنه في هذه القصة قتلها بطريقة شنيعة، لا نظن أن من تجرحها ورقة آس كانت ــ لكي تموت ــ بحاجة اليها.

وآخر قصص العشق الشهيرة في الأدب الفارسي، وأكثرها ذيوعا قصة خسرو وشيرين، فقد تزوج خسرو ابرويز شيرين الجميلة رغم سوء منبتها وتخوف خاصته من أن تلد له من لا يليق بحكم البلاد من بعده، وقد جعل من شيرين سيدة نسائه، بمن فيهن مريم ابنة القيصر، ووالدة قباد ولي عهده. وتنجب شيرين ولدا هو مردانشاه، وهنا يتحرك قباد الذي تنبأ المنجمون بشرّه على أبيه وعلى المملكة، وبالفعل يتآمر على قتل أبيه، ثم يقتل قاتله، ويقتل جميع اخوته حتى أوشك النسل الساساني أن ينقرض. وحينئذ يظهر طمعه في شيرين ــ زوج أبيه

(وهو عكس ماحدث في القصة الأولى اذ طمعت زوج الأب في ابن زوجها من ضرتها) فيطلبها للزواج. وتوافق شيرين بشرط أن يعيد اليها أموالها، وأن يسمح لها بزيارة ناووس (قبر) زوجها. و يوافق قباد على الشرطين، وحين تصير شيرين وحيدة مع قبر زوجها، تلصق وجهها بالقبر، وتمتص السم من خاتمها، وتجود بأنفاسها في عناق حميم للقبر. ولا يكون أمام قباد الاّ أن يتركها على وضعها و يغلق عليها باب الناووس (١٣) !!

هذه أهم حكايات الحب الفارسية التي تروى على أنها تاريخ، وطابع التأليف والاضافة فيها واضح، وحبكتها فنية في الأغلب، ولا يحول ذلك دون حدوث ماتطيقه الظروف منها. وهذه القصص التاريخية ليست عن ملوك عاشوا قبل الاسلام فحسب، بل انها كانت معروفة قبل الاسلام أيضا. وهي تمثل الطابع الغالب للقصص الفارسية. ولعلها مفارقة طريفة أن نحاول اثبات عدم تأثيرها في نشأة الحب العذري أو التأثير في فكرته مع انها هي نفسها بمعزل عن العقائد الفارسية، وعلى افتراض تسللها الى البيئة الحجازية عبر اليمن أو مناطق شرقي الجزيرة، فان طابعها التآمري الدموي ينفي عنها أن تكون مصدرا مؤثرا بأي درجة من التأثير في نشأة الحب العذري أو توجيهه. ان عفة سياوش في القصة الأولى، وتمنعه عن عشق زوج أبيه، ذات صلة بمأساة فيدر الاغريقية التي أبدعها يوربيدوس وغيره من الشعراء القدماء، وكان الفتى هيبوليت هو المعشوق الذي يرفض خيانة أبيه فيلقى حتفه، والقصة الفارسية أكثر امتدادا وتعقيدا بما يوحي بأنها قد تكون الأصل، وأن المأساة الاغريقية اجتزئت منها لتأكيد الجانب القدري، وهو مؤكد في نهاية القصة الفارسية، حيث قتل الفتى بسيف عدوه، بعد أن صار له محبا، وآثره على أهل بيته، الذين لم يكونوا أقل شرا. وتفسح الخيانة لنفسها مكانا في القصتين الثانية والثالثة بدرجة تقطع بعزلتها عن أي ايحاء عفيف أو أمين. أما قصة خسرو وشيرين، فانها عن وضيعة المنبت التي

(١٣) انظر عن هذه القصص: ٣٥٠٠ عام من عمر ايران ص ٩٤ وما بعدها، ٢٩٥ وما بعدها.

رفعها الحب واستشهدت في سبيله، ولعلها الأكثر شهرة لدى العرب اذا أمكن قياس ماضيها على المعرفة بها في العصور التالية، ومع هذا فانها ليست قصة حب عذري بالاطار الذي عرف به هذا الحب عند العرب، وانما هي قصة وفاء ليس أكثر، والوفاء للمحبوب بعض غايات الحب العذري وليس كل هذه الغايات.

وأخيرا فاننا نتوقف عند التأثير الفلسفي، الذي قلنا بعدم وضوحه على افتراض وجوده، اذ وصلنا عن طريق وسائط واضافات غيرت من طبيعته.

ونجد اشارة خاطفة عند دينيس دي روجون تقول بأن هناك أصولا ايرانية وأورفية للأفلاطونية أكيدة الوجود، وان كانت لا تزال تفتقر الى البحث، وأن هذه الأصول عبرت الى عالم العصور الوسطى من خلال أفلوطين(١٤). واذا حاولنا أن نستشف هذا الأثر الشرقي ــ ولا نقول الايراني وحسب ــ سنجده في النزعة التصوفية في النظر الى الحقيقة، والى العالم، إذ ينتهي أفلاطون الى القول بعالم آخر غير عالمنا المكون من أشياء حسية، وهذا العالم الآخر هو الكامل الخالد، وهو عالم لا يرى، بل يدرك بالفهم، فهو يرى بالعقل ان صح التعبير. وقد نلمس صداما بين القول بالجمال العقلي المطلق في عالم المثل، والنزوع الصوفي الذي يطرح العقل أو يميل الى التهوين من سيطرته على الادراك. على أن الموسوعة الفلسفية تشير الى بعض مقولات الأفلاطونية الجديدة التي تضاف عادة الى أفلاطون، وهي في الحق مزيج من الفكر الفلسفي الذي يجمع الرواقيين والفيثاغورسيين الى أفلاطون، ولا يسقط من أولئك السابقين سوى الأبيقوريين، والسبب واضح بالطبع، اذ تقف الأبيقورية نقيضا لهؤلاء جميعا في نزعتها الحسية ونظرتها الآنية وعبادتها للذة، أما هذه الأفلاطونية الجديدة فانها تعتبر الإله المفارق منبعا تفيض عنه الأشياء جميعا، وتراه مستبطنا ــ مع ذلك ــ في كل شيء، كما كانت الأفلاطونية الجديدة على وعي متيقظ بحالة الانسان المشوبة بالنقص، وهذا النقص انما ينشأ على وجه الدقة عن ابتعاد الانسان ــ أو روحه ــ عن الألوهية، وهكذا يولّد الفيض ــ وان يكن ضروريا ــ الشوق الى الارتداد، أو

(١٤) الحب والغرب ص ٧٣.

العودة، و بذلك يعتبر السير الى الأمام ضربا من النقص أو هو السقوط. وهذا الشوق الى العودة ليس خاصا بالانسان بل تشترك فيه كل الأشياء(١٥).

لقد سبق أن تلمسنا أثر الأفلاطونية الجديدة ــ ماثلة في رائدها أفلوطين ــ في دراسات الحب عند العرب، ورأينا أن هذا الأثر يتضح في التصوف أكثر مما يتضح في تلك الدراسات، أما القول بالفيض، ومقابلته بالميل الى الارتداد الى منبع الفيض، واعتبار الاستمرار ضربا من النقص أو السقوط، فهو تفسير نفسي أكثر منه فلسفي، ولعله يذكرنا بنظرة فرويد للغرائز الانسانية، وقد أجملها في غريزتين هما: غريزة الجنس أو الرغبة، وغريزة الموت. وتهدف الأولى الى بقاء النوع، وتهدف الثانية الى الفناء، ومن جرائها يسعى الانسان الى الهرب بمحاولة اعادة الحياة. واذا كانت نظرية فرويد قد لقيت كل ماتلقاه النظريات الشمولية المسرفة في التبسيط من رفض وتحفظ، فاننا نرى أن هذا القول ينسحب على القول بالفيض والارتداد، الذي لم يكن له أن يؤثر بعمق خارج نطاق المقلدين من الفلاسفة.

وقد اهتم ج.ك. فاديه باشارة دينيس دي روجمون، ورأى أن القول بوجود أصول ايرانية للأفلاطونية يفتقر الى الدليل، ولكنه أشار الى مايحتمل من وجود صلة بين المانوية والعذرية، اللتين ــ كما يقول ــ ظهرتا جنبا الى جنب مرتين، وفي حضارتين تأثرت احداهما بالأخرى سواء من الناحية الدينية أو الأدبية، ويتساءل: هل استطاعت المانوية مزاولة تأثيرها بوصفها دينا أم بوصفها تمردا على الايمان الرسمي؟ و يترك فاديه هذا التساؤل معلقا، ثم يقرر أنه ليست هناك نصوص مانوية تمجد العشق، وهذا بالرغم من تيار الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة القوي الذي انصب في هذه الديانة، و ينبه الى الرابطة القوية بين شعر الغزل والالحاد أو الزندقة، حيث يضعف أو يختفي الاعتراف بالمحرمات الأخلاقية والعلم الالهي الاسلامي(١٦)، واذا كانت هذه حدود الرابطة فانها ستستدعي

(١٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٤٧ ــ ٥٤.

(١٦) الغزل عند العرب: هامش ص ٣١٥، ص ٣١٦، ٣١٧.

نوعا أو أنواعا من الغزل، ليس الغزل العذري من بينها، فاطاره الأخلاقي أوضح من أن نذكر به. ولا تفوتنا اشارة فاديه المعاكسة لاشارة دي روجون، إذ يرى تأثر العقائد الفارسية القديمة بالفلسفة الأفلاطونية وليس العكس، ولعله يشير بذلك الى حادثة تاريخية معروفة، ففي عهد كسرى أنوشروان ــ أي في القرن السادس الميلادي ــ فر سبعة من الفلاسفة الاغريق الى فارس، هربا من قيصر الروم جاستنيان، وقد احتفى بهم كسرى، وضمهم الى مدرسة جند يسابور ليواصلوا بحوثهم الفلسفية، وكثيرا ماكان الملك الفارسي يجالسهم و يناقشهم، وقد بسط حمايته عليهم حتى لقد شرط في معاهدته مع الروم حين انتصرعليهم منح هؤلاء الفلاسفة حق العودة أو الاقامة مع ضمان حريتهم العلمية اذا اختاروا العودة. وتقول المصادر انه عن طريق هؤلاء الفلاسفة السبعة انتشرت الفلسفة في ايران، و بخاصة الفلسفة الصوفية والأفلاطونية الحديثة، كما تسللت هذه الأخيرة الى الديانة الزرادشتية. بل تذكر بعض هذه المصادر أن جانبا مما انتهى الى العرب عن الأفلاطونية والتصوف انما كان بواسطة هذا التأثر الفارسي السابق زمنيا (١٧).

ولعل هذا الرأي الأخير يرجح الرأي الآخر، اذ يستند الى واقعة تاريخية محددة، و يعطينا الحق في اعادة رصد مسار الاتجاه الصوفي والنزعة الاشراقية . و بشكل حاسم فانه ينهي الشك حول الظاهرة العذرية، التي لم تكن الاّ عربية خالصة، أو عربية اسلامية ان شئنا المزيد من التدقيق.

العذرية: آراء العرب المعاصرين في نشأتها:

لقد أثبت الطواف بدراسات قدامى الباحثين في الحب من العرب أنهم ميزوا أكثر من لون من ألوان الحب، فلم يخلطوا بين محب ليس عاهر الخلوة ولا سريع السلوة، و بين غيره من أصحاب التنقل السريع بحثا عن اللذة أو الشهرة، أو ادعياء العشق، وكذلك ميزوا أشعارهم كما ميزوا أخبارهم،

(١٧) ٣٥٠٠ عام من عمر ايران ص ١٨٩.

وقاربوا بين الأشباه، فكلما ذكروا عاشقا من الصادقين اتبعوه بمن سار على نهجه وتأسى به في سيرته أو في شعره. ولكنهم لم يحاولوا تعليل الظاهرة أو الظواهر اكتفاء بالوصف، ولو أن قلق المعرفة تسلل الى نفوسهم لأخذت الأخبار المجموعة اتجاها آخر، ولاشك أن هؤلاء القدماء كانت لهم قناعاتهم الجاهزة التي لايرون ضرورة للدفاع عنها، وهذا الاتجاه العام الذي يهتم بالتسجيل والوصف، دون التحليل والاستنتاج يلقى على الباحث المعاصر عبئا كبيرا، وسيكون الباحث العربي في هذا المجال مندوبا لاكتشاف جذور العذرية وتحديد دوافعها وملامحها، ليس من باب أنه يعيش في أجواء ورثتها ويحمل نزعتهم العقلية والعاطفية فحسب، وليس من قبيل أنه الأكثر قربا وملامسة لتقاليد التعامل بين الجماعة فيما يخص علاقات الحب والزواج، تلك العلاقات التي لا تزال — في مناطق عربية كثيرة — محملة بعبق الماضي أيضا، وانما لأنه — بالاضافة الى كل ماسلف — يملك الدراية الواسعة بأدب لغته في عصوره المختلفة، ولأنه يحفظ القرآن أو يستطيع أن يقرأه بيسر فلا تلتبس عليه مراميه، ومن ثم يستطيع أن يربط بين الظواهر، كما يستطيع أن يلمح الارهاصات المبكرة، والتغيرات الناشئة. ولاشك أن جانب التغير الذي يوشك أن يأخذ شكل الطفرة واضح في العصر الأموي، مهما قلنا بوجود ملامح سابقة، ومن ثم فانه من الطبيعي أن تشغل الظاهرة العذرية الباحثين العرب المعاصرين، وقد استأثرت الظاهرة بالنقاد ودارسي الأدب دون غيرهم، ولهذا استأثر الشعر بجهودهم، واعتبر بمثابة وثيقة نافذة القول. وهناك اجماع بينهم على اهمال البحث في احتمال وجود تأثير حضاري أو فلسفي أو فني وافد. العذرية عندهم جميعا ظاهرة عربية خالصة، تولدت بفعل الجغرافيا والتاريخ وحدهما. وأول من حاول تعليل الظاهرة بذلك الدكتور طه حسين (١٨)، الذي تلمس أسبابها في عزلة الحجاز السياسية ابان العصر الاموي وما تؤدي اليه العزلة من يأس، ثم

---

(١٨) في كتابه: حديث الأربعاء جـ١ ص ١٨٨ وما بعدها.

ماصاحب هذه العزلة من اغراق مدن الحجاز في الثروات، وبذلك كانت مهدا للغزل اللاهي ومرتعا للغناء والمغنين، وماصحبها في البادية من فقر أدى الى مايشبه الزهد، زكّاه شعور ديني يحول بينهم وبين العودة الى أخلاق الجاهلية، فكان غزلهم العفيف هذا تعبيرا عن المثل الأعلى في الحب، ذلك المثل الذي استعلى على كل ماينقص المروءة. وتأتي دراسة الدكتور أحمد عبدالستار الجواري تالية في الموضوع (١٩)، وهو يجعل كتابه قسمة بين الذين عاشوا تجربة الحب العذري وأبدعوا فيه شعراء، والذين ألفوا عنه، ولا يفوته أن يذكر أن العذرية بدأت بالشعراء، بدءا بعروة بن حزام، وتطورت بالفقهاء، كعبدالله بن عتبة وعبدالرحمن القس، وهو يصفها بأنها ظاهرة اجتماعية جديدة، وأنها وليدة التطور الاجتماعي الذي أحدثه الاسلام في الحياة العربية، في البادية بخاصة، بل يحدد بدايتها ببني عذرة، حتى وان أرهصت الجاهلية ببعض ملامحها. واذ يعود فيصف الحب العذري بأنه «فكرة شعرية»، في مقابل الحب الأفلاطوني الصادر عن «فكرة فلسفية» فانه لايرعى هذا الجانب في تصويره لنشأة الظاهرة، مع صلاحيته لاحتوائها الى حد بعيد. على أنه يفيد من تعليل طه حسين ويتحفظ في قبول بعضه، فلا يوافقه في القول بأن اليأس والفقر يصرفان الى التفكير في المثل الأعلى وينتجان مثل هذا الحب الذي عبر عنه القوم في غزلهم العفيف، «ولعل الأولى بالفقير المحتاج أن يثور على المجتمع الذي حرمه ماأباح للآخرين». وفي هذا القول مغالطة دقيقة، لأن اليائس لايثور، بل يستسلم لقدره، ويحاول أن يعزي نفسه ـ اذا بقيت لديه بقية من دوافع الحياة، بالاستعلاء على ألمه، أو اكتشاف مجال آخر يستطيع أن يؤكد فيه ذاته. ويتوسع فيما سبق اليه طه حسين من القول بأثر الاسلام، ويتلمس هذا الأثر ليس في جانبه الأخلاقي والعقيدي فقط، بل فيما

---

(١٩) في كتابه: الحب العذري، نشأته وتطوره، وقد حصل به مؤلفه على درجة الماجستير سنة ١٩٤٧ من جامعة فؤاد الاول.

استحدث بنظامه الاجتماعي الجديد، ويحصر ذلك في أمرين: أن الاسلام نظم العلاقات الجنسية فأعان بذلك على اعلاء الغريزة، ورفع مكانة المرأة في المجتمع، فما عادت أداة لاشباع الشهوة وتطمين الغريزة.

ويكتب الدكتور محمد غنيمي هلال فصلا ضافيا عن «الغزل العذري: نشأته وخصائصه (٢٠)»، وهو يتحفظ على مبدأ «الفقر» كما فعل سابقه، ولكن من خلال استقصاء لحياة العذريين، وقد كان أكثرهم على جانب من الشراء. على أنه يعني بعناصر جديدة، وان لم يعطها الأهمية الأولى وهي: جمال الاقليم، والاحساس بالعزلة: البادية بما فيها من مناظر جميلة رتيبة، ثم بما يسودها من عزلة تدفع الى التعاون القبلي عند الجماعة وتنمية روح الفروسية عند الفرد، كما لعب الفراغ دورا واضحا، وهو أحد العوامل التي عنى بها القدماء كدافع للعشق، وللحب العذري بوجه خاص، ويقول الدكتور هلال: انه من الطبيعي أن تشغل المرأة فراغ ذلك المجتمع البدوي الذي يعوزه كثير من المتع وألوان الفنون التي تألفها المجتمعات. وقد اعتبر الاسلام العامل الحاسم المؤثر، أما غيره من العوامل فكان بمثابة تمهيد لتقبل الظاهرة، فجمال الاقليم والاحساس بالعزلة عاملان قديمان خضعت لهما الجزيرة العربية قبل الاسلام، وماكان لهما أن ينميا وحدهما الظاهرة العذرية. وقد نمّى العامل السياسي جانب العزلة في البادية، ولكن الاسلام غير البناء الروحي للفرد، اذ أقر الايمان بخلود الروح، ومابعد الموت من جزاء، وهو عكس ماكان سائدا في عصر الوثنية الذي افرز تصور مادية الحياة ومن ثم الاندفاع نحو انتهاب اللذات. بعبارة واحدة: لقد اصبح الانسان الجديد في ظل العقيدة قادرا على التسامي، فالزهد في متع الحس، والايمان بخلود الصداقة والحب، والحرص على العلاقات الطاهرة،

---

(٢٠) في صدر كتابه: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، وفيه يتقصى تأثير الأدب العذري العربي في الشعراء الفرس، بما يحمل معنى أن هذا الشعور المتسامي وافد عليهم برؤية اسلامية ليس لهم بها سابق عهد.

قد أسست على قاعدة دينية صلبة، نجدها في آيات القرآن الداعية الى ايثار البساطة، والخلوص للعبادة، ومقاومة الهوى، واعتبار مقاومة الميول الدنيا جهاداً أكبر، في مقابل الحرب، أو الجهاد الأصغر، فليس غريبا أن يربط الشعراء العذريون بين الجهادين، وأن يعتبروا جهادهم في الحب أقسى مما يعانيه المحاربون؛ فيقول جميل:

لكل حديث عندهن بشاشة وكل قتيل عندهن شهيد
يقولون جاهد ياجميل بغزوة وأي جهاد غيرهن أريد

فسلك العذريين ــ كما يقول الدكتور هلال ــ «يقارن بمسلك الزهاد الأتقياء، اذ أنهم وجدوا طريقا يوفقون فيه بين زهدهم ومطالب عاطفتهم، وأطاعوا في حبهم العف قلوبهم ودينهم». أي أن العذرية توفيق بين الحب الجامح والايمان العميق، أو ارتفاع بالحب الى مستوى الايمان في حالة من توحد الشعور.

ويقف الدكتور صادق جلال العظم منفردا على الجانب الآخر في فهم وتفسير العذرية (٢١). وهو يمهد لرأيه المخالف لكل ماسبق، والرافض لكل ماسبق بالاشارة الى مايسميه «مفارقة الحب» التي تقوم على التناقض بين الامتداد والاشتداد، فلا يمكن الجمع بينهما بشكل مستمر، وتتجسد نزعة الامتداد في الحب، في مؤسسة الزواج والأسرة التي يفترض فيها أن توفر الطمأنينة والاستقرار للمتحابين، وأن تشكل حجر الزاوية في بنيان المجتمع واستمراره، وفي ثبات تقاليده وأنماط سلوكه، أما نزعة الاشتداد فانها تتجسد في المغامرة الغرامية القائمة على الغزو والمفاجأة مما يزيد من عنف نشوة الحب وقوتها حتى يشعر العاشقان بأنهما قد خرجا عن نطاق الزمان وعاشا ساعة فيها من زخم الحياة وامتلائها ما يعادل مئات الساعات بل آلافها من حياة الرتابة والهدوء والمشاغل اليومية التافهة. والزوجان هما المثل الأعلى لشريعة الامتداد، أما الدونجوان فانه النموذج المحتذى لشريعة العشق والاشتداد. ويرى الدكتور العظم كذلك أن حرص الدونجوان على توهج

(٢١) في كتابه: في الحب والحب العذري.

عشقه واحتفاظه بتوتره في الذروة، يجعله يرفض العلاقات العاطفية المستقرة والمستمرة، و يظل في تنقله واحتقاره للزواج والأزواج باغراء الزوجات واختلاسهن، و يرى أن هذه الشخصية الدونجوانية تتجاوب مع نزعة دفينة مكبوتة في نفس كل فرد منا، تمثل الانعتاق من قيود شريعة الامتداد التي تغلف حياتنا. وحين يصل الدكتور العظم الى الحب العذري فانه يعتبره ظاهرة غريبة، ربما من زاوية أن الجميع يدافعون عنه في صورته المأثورة، ومع هذا لا أحد منا يلزمه سلوكيا أو يمارسه، وربما كان ذلك وراء رفضه لتصورات القدماء والمحدثين عنه. و يكشف الباحث عن التناقض البادى بين بدايته وتطوره ومشاعرنا تجاه أطراف العلاقة، متخذا من جميل ابن معمر و بثينة مثالا لذلك ، فأول العلاقة كان شجارا وسبابا على أثره أحب جميل بثينة، ثم يتساءل الباحث: لماذا لم يكتم جميل حبه لبثينة و يتقدم لخطبتها ان كان حقا يريد الزواج منها؟ و يرى أن هذا العاشق، ومثله كل العذريين، ومثلهم الفتيات المعشوقات ايضا ـــ قد فعلوا جميعا كل مابوسعهم لعرقلة الوصول بعلاقة الحب الى الزواج، لأن العاشق في هذا اللون من الحب يبحث في الحقيقة عن حدة الانفعال في العشق، و يريد العمل دوما على تصعيد توتره الى اعلى درجة ممكنة، ومن هنا يفترق العاشق العذري عن الدونجوان التقليدي المتنقل دوما يبحث عن مغامرة جديدة، بأن يركز العاشق العذري أحاسيسه على محبوبة واحدة فريدة، و يؤمل النفس دوما بالحصول عليها، ولكنه يصطنع في الوقت ذاته جميع العراقيل الممكنة ليحول بينه وبين امتلاكها، لأنه يعلم علم الدونجوان بأن العاشق ـــ كما يقول الجاحظ في القيان ـــ متى ظفر بالمعشوق مرة واحدة نقص تسعة أعشار عشقه!! ومن ثم فان التغني بالعفة والطهر والحياء ليس الآ ذريعة يتذرع بها العاشق العذري ليحقق غايته في استمرار الانفصال، و يؤكد هذا المعنى بالتطرق الى تفاصيل بعض العلاقات حيث كان العاشق يقتحم خباء محبوبته، أو تسعى اليه في خلوته بالصحراء. و يستعين الدكتور العظم بكتاب الأغاني أو بسيرة جميل بصفة خاصة، التي تروي بعض أخبارها أنه كان في دار بثينة، وأنه فوجيء بزيارة ذويها، فدعته الى أن يلقي بنفسه تحت متاع البيت، وقد كان جميل قبل ذلك نائما الى جوارها في الفراش، ثم يقبل زوج بثينة ومعه ابوها وأخوها، يأخذ

بأيديها ولايشك في أنه سيطلعها على ريبة كما انبأه غلامه، فلما كشفوا الثوب وجدوا أم الجسير ــ أختها ــ ترقد حيث كانوا ينظرون جيلا، فخجل الزوج. وصاحت أختها ليلى: قبحكما الله! أفي كل يوم تفضحان فتاتكما، و يلقاكما هذا الأعور ــ تعني زوج بثينة ــ بكل قبيح!! ونجد أشباها لهذه الحادثة عند محبين عذريين آخرين. و يشير الدكتور العظم أخيرا الى أن هذا اللون من قصص العشاق يجعل من الزوج الشخصية الشريرة في القصة، وتتم الأحداث دوما على حساب شخصيته وكرامته، بتشويهه جسديا أو نفسيا. ومن ثم لانشعر ــ حين نقرأ هذه القصص ــ بالعطف على الزوج المخدوع الذي لاذنب له في الحقيقة سوى التقيد بأعراف مجتمع البادية وعاداته، ولانشعر بالتجاوب مع ذوي الفتاة الذين يمنعونها عن حبيبها تمسكا منهم بأخلاقهم وشرائعهم لاحبا بالقسوة بذاتها، أو رغبة بانزال الشر ببناتهم، كما أننا ــ انسجاما مع الرواية ــ نتغافل عن تهمة الزنا الماثلة، ولا يزعجنا أنهما لايندمان مطلقا على ماارتكبا من معصية، «كل ذلك باسم الحب الطاهر العفيف وفي سبيله»!! ومن ثم ينتهي الى أن الحب العذري ــ وخلافا للآراء الشائعة ــ شهواني في أصله، ونرجسي في موضوعه ومنحاه، لأن اهتمام العاشق وهيامه ينصبان في الواقع على ذاته ومشاعره وأحاسيسه وخياله، لا على حبيبته. وشهوانيته تتبدى في منعه الرغبة في امتلاك المحبوب منعا مستمرا، والتفنن في تقريب ساعة الاكتفاء والاشباع تارة وابعادها تارة أخرى، وذلك بشتى الوسائل الممكنة، حتى تضطرم نار العشق فتذيب عقله وتتلف جسده، وهو بذلك أبعد مايكون عن التغلب على شهوته والسيطرة عليها، بل على العكس. انه يرعى هذه الشهوة و يؤججها بتقريب الثمرة المشتهاة ثم الامتناع عن اقتطافها. ونتيجة لكل هذه الاستنتاجات فان الدكتور العظم يعتبر الحب العذري حالة مرضية «سادوماسوكية (٢٢)» يعذب فيها المحب نفسه وغيره، دون غاية واضحة، وانما لمجرد الاستمتاع بالألم.

هذه الاتجاهات في تفسير الظاهرة هي الأسبق زمانا والأكثر تميزا،

(٢٢) هي مركب مزجي من مصطلحين هما: Sadism و يعني الانحراف الجنسي الذي يتلذذ فيه المرء بتعذيب الآخر، و Masochism ، وهو المعنى المقابل للسادية، فاللذة الجنسية هنا تحدث نتيجة للتعرض للألم الجسدي.

وماجاء بعدها انما هو تفريع عليها أو مزج بينها، وقد لايسلم المزج من تناقض أو اضطراب. ولا نحب أن نسترسل في تقصي الصورة، فليس من أهداف هذه الدراسة أن تؤرخ لموقف المعاصرين على تعددهم وتكرار أقوالهم. على أننا نحب أن نشير ــ ولو بايجاز شديد ــ الى جانب من «المحاذير» التي تعثرت فيها ــ أو أوشكت ــ بعض الآراء السابقة. اذ يتجه بعضها الى الاهتمام بالشعر وحده، و يعتبره مفتاحا لفهم الظاهرة، ليس في وجهتها الفنية فحسب، وانما السلوكية الواقعية أيضا، في حين يهتم رأي آخر بالأخبار المروية، على تناقضها وتداخلها، واحتمال الوضع والتزيد فيها، ومع هذا فانه يعتبرها دليلا لا يجحد من حيث تنصر رأيه الخاص. وفي حين يمزج بعض منهم بين الشعراء العشاق والزهاد الفقهاء من العشاق، نجد بعضا آخر يسقط أحد الفريقين أو يسلط أكثر الضوء عليه لتسلم له وجهته، على أن الاسراف في استنطاق جميل، والاستنباط من أخباره بصفة خاصة، واقحام كثير بشكل واضح يعطي حق تعميم الأحكام، ولايعين على سبر التجربة في أهم خصائصها، فحول جميل أخبار ظنية كثيرة، ووسم كثير بانه يتقوّل، وليس بعاشق لعزة، بل قيل أنه تعرض بالغزل لعزة وهو يحسبها أختها، على أنه لم يكن يتمتع بأهم عناصر البناء النفسي للعاشق العذري، ولانعني الجمال أو الوسامة والفراهة، وقد كان أكثر العذريين كذلك، أي أنهم بطبيعة تركيبهم العضوي محل جاذبية واقبال، في حين كان كثير ضئيلا دميا، وانما نعني الجانب النفسي، اذ كان منغمسا في الصراع السياسي، ومارس المدح والهجاء، وقبل العطاء بل سعى اليه من أعدائه السياسيين. والذي نعتقده أن أخبار العذريين لا تزال في حاجة الى رصد وتصنيف، وكذلك أشعارهم التي حظيت بقدر من ذلك، لنستكشف منها أوجه التوافق والاشتراك، أو المخالفة والانفراد، لعلها أن تعطينا بعض المؤشرات التي تعين على فهم هذه الظاهرة، ليس في عصر ازدهارها فقط، فالحق أنها ظاهرة مستمرة، وان تخفت في ازياء «فنية» مختلفة بدوافع يمكن تلمسها.

العذرية: بين التخصيص والتعميم:

سنحاول في هذه الفقرة أن نعود الى جانب هام من جوانب الحب

العذري، هو على التحديد مدى صلة القرابة بين المحب ومحبوبه، وعلاقة هذه الصلة بالظروف والهيئة التي تم فيها اللقاء الأول بين الفتى والفتاة. لقد امدتنا المصادر القديمة بأسماء عدد لايستهان به من العشاق الذين وصفوا بأنهم عذريون، ولكن هذا العدد لم يخرج الظاهرة العذرية عن خصوصيتها، فلم تكن سمة شاملة لأدب العصر أو أخلاقياته، وعلينا أن نبحث عن عامل أخص من العصر وملامحه السياسية والاجتماعية، وليس العزلة وجمال الاقليم فحسب، بل علينا أن نبحث فيما هو أخص من العقيدة الدينية مادامت العذرية صفة خاصة لبعض تجارب الحب، ويمكن في هذا المجال ـ أن يقدم علم النفس لنا خدمة جليلة، ولكن الوثائق الفنية ـ الشعر ـ وحدها لاتكفي، فنحن في حاجة الى مراقبة السلوك مثل حاجتنا الى تحليل التجارب والصور والكلمات، كما لم يكن العذريون جميعا من الشعراء، وان كان أكثرهم كذلك. فلنأخذ الآن في بعض أخبارهم، لعلنا نجد بعض الصفات المشتركة في جانب النسب واللقاء الأول، بل لعل بعض هذه الأخبار تجعلنا نعيد النظر في مفهوم العذرية أصلا وتصورنا المفترض لها.

وطرف الخيط هنا يقدمه لنا ابن فهد الحنبلي، الذي يروي كثيرا من أخبار المحبين العذريين، ثم يقول: «يزعمون أن هؤلاء الذين ماتوا من العشق أو جنوا هم الذين عشقوا بنات العم والجيران في الحداثة، وأن ذلك العشق هو الذي لايزايل صاحبه أبدا، بل لايزال به حتى يموت كمدا أو يهيم على وجهه (٢٣)».

ولنحاول أن نرعى هذا القول (القرابة والحداثة) مضيفين اليه شعاعا عن ظروف اللقاء الأول، ماأمكن ذلك.

أشهر المشهورين بالعشق ـ على حد تعبير ابن الجوزي ـ مجنون ليلى، ومهما اختلف الرواة في تفاصيل نسبها فان الاجماع منعقد على أنها عامرية، وأنها ابنة عمه. ثم يورد الأصفهاني أكثر من رواية عن ظروف اللقاء الأول:

---

(٢٣) منازل الأحباب ومنازه الألباب ـ مخطوط ـ ورقة رقم ١١.

فقيل انه كان يهوى ليلى وهما صبيان يرعيان مواشي اهلهما فلم يزالا كذلك حتى حجبت عنه، و يدل على ذلك قوله:

تعلقت ليلى وهي ذات ذؤابة ... ولم يبد للأتراب من ثديها حجم
صغيرين نرعى البهم ياليت أننا ... الى اليوم لم نكبر ولم تكبر البهم

وقال ابن الكلبي: كان سبب عشق المجنون ليلى أنه أقبل ذات يوم على ناقة له كريمة وعليه حلتان من حلل الملوك، فمر بامرأة من قومه يقال لها كريمة، وعندها جماعة نسوة يتحدثن فيهن ليلى، فأعجبهن جماله وكماله، فدعونه الى النزول والحديث، فنزل وجعل يحدثهن وأمر عبدا له كان معه فعقر لهن ناقته، وظل يحدثهن بقية يومه، فبينما هو كذلك، اذ طلع عليهم فتى عليه بردة من برد الأعراب يقال له منازل، يسوق معزى له، فلما رأينه أقبلن عليه وتركن المجنون، فغضب وخرج من عندهن، وأنشأ يقول:

اأعقر من جرا كريمة ناقتي ... ووصلي مفروش لوصل منازل
إذا جاء قعقعن الحلي ولم أكن ... اذا جئت أرضى صوت تلك الخلاخل
متى ماانتضلنا بالسهام نضلته ... وان نرم رشقا عندها فهو ناضلي

فلما اصبح تعرض لليلى، فلما رأته قالت:

كلانا مظهر للناس بغضا ... وكل عند صاحبه مكين
تبلغنا العيون بما أردنا ... وفي القلبين ثم هوى دفين

فلما سمع البيتين شهق شهقة شديدة، وأغمي عليه، فمكث على ذلك ساعة، ونضحوا الماء على وجهه حتى أفاق، وتمكن حب كل واحد منهما في قلب صاحبه.

● وذكروا أنها كانت من أجمل النساء وأظرفهن وأحسنهن جسما وعقلا، وأفضلهن أدبا وأملحهن شكلا، وكان المجنون كلفا بمحادثة النساء صبابهن، فبلغه خبرها ونعتت له، فصبا اليها وعزم على زيارتها، فتأهب لذلك ولبس أفضل ثيابه ورجّل جمته ومس طيبا كان عنده، وارتحل ناقة له كريمة برحل حسن، وتقلد سيفه وأتاها، فسلم فردت على السلام وتحفت في المسألة، وجلس اليها فحادثته وحادثها فأكثرا، وكل واحد منهما مقبل على صاحبه معجب به، فلم يزالا كذلك حتى أمسيا، فانصرف الى أهله فبات بأطول

ليلة شوقا اليها، حتى اذا أصبح عاد اليها، فلم يزل عندها حتى أمسى (٢٤).

● ويجتمع الصمة القشيري مع ابنة عمه ريا في مسعود بن رقاش في أكثر الأقوال. ويذكر الأنطاكي أن ريا نشأت مع الصمة صغيرين، وأنهما كانا يتذاكران الأدب وملح الأشعار، ويكمل الأصفهاني هذه البداية المبكرة فيذكر أنه خطبها، فاشتط عليه عمه في المهر، فسأل أباه أن يعاونه، وكان كثير المال فلم يعنه بشيء، فسأل عشيرته فأعطوه، فأتى بالابل عمه، فقال لا أقبل هذا في مهر ابنتي، فاسأل أباك أن يبدلها لك، فسأل أباه فأبى ذلك، فلما رأى ذلك من فعلهما قطع عقلها وخلاها، فعاد كل بعير منها الى ألافه (٢٥).

● يلتقي جميل بن معمر مع بثينة في الجد الأول ـــ في بعض الروايات ـــ وتدل أخباره على تفاوت واضح في العمر بينه وبين بثينة، اذ يذكر الأغاني أن جميلا كان ينسب بأم الجسير ـــ أي كان له حب سابق، ثم تبدأ علاقته ببثينة عقب حادث صبياني لا تفعله الفتاة الرشيدة الناضجة، فقد أرسل ابله في وادي بغيض ـــ وتأمل الدلالة الضدية في اسمه ـــ واضطجع، في حين أقبلت بثينة مع جارة لها تردان الماء، فنفرت بثينة بعض الابل «وهي اذ ذاك جويرية صغيرة» فسبها جميل ، فردت عليه سبابه بأشد منه، فلح اليه سبابها، فقال:

وأول ماقاد المودة بيننا ... بوادي بغيض يابثين سباب

وقلنا لها قولا فجاءت بمثله ... لكل كلام يابثين جواب

وتضيف رواية أخرى تعريفا مهما اذ تذكر أن أم الجسير هي أخت بثينة، وتذكر هذه الرواية مناسبة اللقاء الأول فتجعله يوم عيد، والنساء اذ ذاك يتزين، ويبدو بعضهن لبعض ويبدون للرجال، فرآها جميل وعشقها حتى عرف رفاقه ورفاقها. وتضيف الرواية أن بثينة لما أخبرت بنسيبه بها، حلفت بالله لا يأتيها على خلاء الآ خرجت اليه ولا تتوارى منه، وفي خبر

---

(٢٤) هذه الروايات وغيرها في الأغاني جـ٢ ص ١١ ـــ ٢٠.

(٢٥) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ١٦٧ والأغاني جـ٦ ص ٧.

آخر أنه ذهب للقائها خلسة على عادته، ففطن له قومها وشددوا الحراسة عليها، فرجع الى أهله كئيبا سيىء الظن بها، «فجعل نساء الحي يقرعنه بذلك ويقلن له: انما حصلت منها على الباطل والكذب والعذر، وغيرها أولى بوصلك منها، كما أن غيرك يحظى بها (٢٦)».

ويشير الأستاذ العقاد في دراسته عن جميل أنه كان صعبا لايقاد، وكان شديد الخيلاء حتى رفض أن يمدح عظماء عصره، وأنه كان يتحامق ويحمق فلا يستتر طبعه، اذا ثار وتربد وجهه وثب نافرا مقشعر الشعر متغير اللون. و يستدل على حمقه بقوله:

لا لا أبوح بحب بثنة إنها أخذت عليّ مواثقا وعهودا

فضرب بهذا البيت المثل على حماقة كاتم السر الذي أقسم ألاّ يبوح وقد باح في قسمه به. وفي تفاصيل علاقة جميل ببثينة نجده يضطجع الى جانبها في خبائها ليلة كاملة، كما نجده يجفوها حين أحبت غيره (حجنة الهلالي) وله في ذلك شعر يعترف فيه بذلك:

فعدنا كأنا لم يكن بيننا هوى وصار الذي حل الحبال هوى لها(٢٧)

● ويذكر ابن الجوزي أن عروة بن حزام وعفراء ابنة مالك العذريين، هما من بطن من عذرة، وكانا ابنى عم، وقد نشأ عروة يتيما في حجر عمه حتى بلغ وكانت عفراء تربا لعروة، يلعبان معا حتى ألف كل واحد منهما صاحبه، فكان يسأل عمه أن يزوجه عفراء، وكان العم يقول: أبشر فان عفراء امرأتك ان شاء الله تعالى. فلما يئس عروة من اجابة عمه استعان بعمته، فذهبت الى أخيها فقالت: ياأخي قد أتيتك في حاجة يأجرك الله عليها، تزوج عروة عفراء. فقال: ماعنه مذهب، ولكنه ليس بذي مال، وليست عليه عجلة. وكانت أم عفراء لاتريد لها الاّ من له مال. وتمضي الرواية متضمنة هذا الخلاف في الرأي بين الأب والأم دون أن تتكرر الاشارة اليه، لكننا نعرف النتيجة حين يقوم الخاطب الثري الغريب (أو

(٢٦) الأغاني جـ ٨ ص ٩٠ ــ ١٠٠.
(٢٧) الأغاني جـ ٨ ص ١١٥، ١١٩.

هو ابن عم الأب في خبر آخر) فيعتذر اليه الأب وتجيبه الأم التي تصرف زوجها عن رأيه، وبخاصة أن عروة كان قد رحل بحثا عن المال وانقطع خبره، واعتمدت الأم على الحجة الخالدة وهي انتهاز الفرصة السانحة وتفضيل الواقع على المحتمل، فقالت: «قد جاء الغني الى بابنا، ولا ندري أعروة حي أم ميت، وهل يأتي بشيء أم لا». وهكذا يتم زواج عفراء بالغريب، ومن ثم الرحيل، ويعود عروة ليجد كل شيء قد انهار، فلا يكون أمامه إلاّ أن ينهار أيضا (٢٨).

هذه أخبار بعض مشاهير العذريين الذين عنيت بهم كتب الأدب وكتب الحب على سواء، لم نحرص فيها على التدرج الزمني، وحين نختار «عينة» من أخبار أنصاف المشاهير فاننا سنجد الطابع نفسه تقريبا، ولسنا بحاجة الى الاطالة، ونكتفي بهذه الاشارات التي وردت عند داود الأنطاكي:

● عن كعب وميلاء، يذكر أن كعبا قد خطب الى عمه أخت ميلاء، غير أنه بعد أن أنجب منها تعلق باختها، ولم ترض الأخت كما لم ترض الأسرة عن هذا التحول، وكانت ميلاء قد استجابت لعاطفته، وطورد الفتى حتى هرب الى الشام وبقي هناك زمنا طويلا حتى غابت أخباره، فلما عرفوا بمكانه أحضروه، وتوافق أن يوم عودته كان يوم وفاة ميلاء، «فلما سمع ذلك وضع يده على قلبه واستند الى طنب البيت، وحرك فوجد ميتا، فدفنوه الى جانبها رحمة الله عليهما».

● وعن قيس بن منقذ الكناني المشهور بابن الحدادية، يذكر أنه كان يهوى نعمى الخزاعية، وكان كنانة وخزاعة يتقاربون في المنزل لأن بينهم نسبا لم ترم فيه العصا، فكان قيس يجلس الى نعمى فيتحادث معها، فدخل بينهما الهوى. وقيل انها رأته وقد ركب يوما في ملعب وزينة، ففخر على أكثر من حضر بالشجاعة، فدعته للمحادثة، وقد نزلت مع أتراب لها على منتزه، فنزل وتحادثت معه ساعة، فأقبل راع يسوق غنما فاشترى قيس منه عنزة وذبحها للنساء، ونشأ الودّ الى أن أجدبت سنون فارتحلت كنانة

---

(٢٨) ذم الهوى ص ٤٠٧ — ٤١١.

وافترق الحبيبان، ثم تغير الحال فعادت القبيلة الى موقعها القديم، ولم تكن خزاعة هناك، وظلت ذكريات الحب واللقاء تعاود الفتى وتتفاعل في نفسه «ثم لم يزل متعللا بالأماني يعتوره الخيال أياما الى أن بلغه أن خزاعة بجبل بالشم من اليمن، فارتحل حتى وقع بهم، فقيل انه عند رؤيتها سقط ميتا».

● وعن عامر بن سعيد بن راشد الطائي، يذكر أنه كان يهوى ابنة عمه جميلة بنت واثلة بن راشد، ويذكر أن ولادتها كانت في ليلة واحدة، وأنهما نشآ غير متفرقين حين بلغا الحلم وقد اشتد كلف كل منهما بصاحبه، وكان أبوه ذا ثروة طائلة وقد اتفق مع واثلة على تزويج ابنته من عامر، فاتفق أن حدثت واقعة بين تميم ومزينة، وفقد سعيد ثروته بكاملها، فمات كمدا وأملق أهله «فامتنع واثلة من تزويج عامر، وحجبت جميلة عنه، فاختبل واعتوره الجنون»، وتقدم لجميلة من تزوجها وعلم الفتى ففاضت نفسه، فسمعت أمه أن يبلغ الخبر حبيبته، فما علمت حتى فاضت نفسها، «فخرج شيخ وهو يقول: لئن لم أجمع بينكما حيين، لأجمعن بينكما ميتين، ودفنهما في قبر(٢٩)».

ويتكرر نفس النمط من الأخبار القصصية مرات عديدة، متوكئا على أسماء لها وجود تاريخي، أو وجود مشكوك فيه، بل قد يروي خبراً كاملا، وعلى النسق نفسه، دون تحديد أشخاص، وان كان لا يفوته أن يحدد راوي الخبر.

وأحسب أن باستطاعتنا الآن ــ بسهولة ــ أن نكتشف القدر المشترك من الظروف والصفات في هذه الأخبار، التي تبلغ في حبكتها مبلغ القصص المصنوعة أو تكاد. ان حب ابنة العم أو القريبة جدا صفة مشتركة، وهو حب متوقع لقرب المكان وطبيعة تنشئة الصبية في الحي ولهوهم، ولا تكتفي بعض الروايات باثبات القرابة بل تمضي الى ما هو أكثر من ذلك بأن تقول إنهما ولدا في ليلة واحدة، أو أن الفتى نشأ في

---

(٢٩) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص: ١٧٠، ١٨٤، ١٩٤.

حجر أبي الفتاة، تأكيدا لمعنى القرابة وتوثيقا لعرى التلاقي المبكر. ولابن العم على ابنة عمه حقوق لا تزال مقررة في جميع البيئات العربية الى اليوم، وأولها حق ألا ترد يده اذا تقدم خاطبا، والى يومنا هذا كم من شقاق عائلي حدث ويحدث نتيجة للخروج على هذا المبدأ الحيوي بالنسبة لوحدة القبيلة وتماسكها، ولما له من دلالة التكافؤ حتى في المجتمعات التي لا تعيش نظام القبيلة، وقد يحدث العكس أيضا بأن يؤمل أهل الفتاة أن ابن عمها سيتقدم للزواج منها، و يعلقون الآمال على ذلك، وبخاصة اذا كان ذا مكانة أو ثروة، أو كانت الفتاة غير مرغوبة لسبب من الأسباب، وقد يلمحون الى ذلك أو يحدثونه صراحة، وهذا يعني أن من «واجب» ابن العم أن يتقدم لانقاذ كرامة ابنة عمه، وكم من جراح في المشاعر والقلوب والعلاقات تحدث اذا ما تهرب ابن العم من «أداء واجبه» بعد أن حدثوه في ذلك صراحة أو تعريضا.

وفي أكثر من خبر يتأكد فارق الثروة بين أهل الفتى وأهل الفتاة، وغالبا ما يكون أهل الفتى هم الأكثر ثراء، وهذا واضح في حالة المجنون وقيس بن ذريح والصمة القشيري، وجميل، وقيس بن منقذ الكناني، وعامر بن سعيد. وهذا سيعني تدخل عامل الثروة لتعويق عامل كفاءة النسب وحق القرابة، فأكثر هؤلاء الآباء كان يرى ابنه جديرا بفتاة ثرية تليق بابنه الثري. وهنا تقدم هذه الأخبار اضافة ذات تأثير درامي، يجعل قصة الحب الطبيعية بين ابني عم متحابين أكثر توترا وقلقا، فيحدث تبادل في مواقع الفقر والثراء، ومن ثم يتحول الطالب الى مطلوب، و يأخذ المرفوض مكان الرافض. كان الصمة القشيري ابن رجل كثير المال، ولكنه كان بخيلا، فهو والفقير سواء، و يبلغ من بخله أن يمنع المهر عن ابنه، فيستعين هذا الابن بالعشيرة، فتعينه، ولكن والد الفتاة يحتقر المعونة (لا أقبل هذا في مهر ابنتي) وهي ليست بالحقيرة، لكنه يريد أن تكون صلته بثروة القشيري مباشرة ومؤكدة، وكيف لا يطمح الى ذلك وهو بسبيل أن

يدفع اليه بابنته المحبوبة! و يرتبط هذا الرفض باشتطاطه في المهر أصلا، وكأنه يضع الملح في الجرح متحديا، فهو يعرف أن صهره المحتمل ــ والد الفتى ــ رجل بخيل!! و يظهر الصراع مرة أخرى في خبر عروة بن حزام ــ وهو الفقير هذه المرة، ولكن فقره لا يفقده حق ابن العم (ما عنه مذهب، ولكنه ليس بذى مال)!! وهذه العبارة قالها الأب، ولكن الأم التي اعتبرت الصفقة خاسرة بالنسبة لابنتها، وليس لديها من دواعي القرابة ما لدى زوجها، قد استطاعت أن تجد مذهبا في الفرصة السانحة. و يتكرر انتقال أهل الفتى من الغنى الى الفقر بسبب الجدب أو الحرب مرتين: عند قيس بن منقذ وعامر بن سعيد. وتفاوت الثروة الذي يؤدى دورا فعالا في تحطيم قصة الحب يتعلق عادة بموقف الآباء، وهم ــ حسب العرف العام ــ حراس التقاليد، فعلى حين نجد الفتى والفتاة لا يلتفتان الى اختلاف المستوى المادى، معنيين بعاطفتها الخاصة، نجد الجانب الأقل مالا حريصا على المصاهرة، والجانب الأكثر مالا زاهدا فيها، لا يعبأ بمشاعر ولده، بل لا يعبأ بأساس مكين من أسس العرف العام المحترم في المجتمعات البدوية والقديمة بصفة عامة، وهو كفاءة النسب وقرابة الدم، وهذا يعني أن هذه الطبقة أو الفئة الغنية كانت تقف موقفا قلقا من بعض القيم المتوارثة، تدافع عنها باللسان، وترفضها بالسلوك، وكأنها تعلن عن نقلة حضارية قادمة، تهون من شأن الأمور المعنوية الرمزية، وترى في الثروة علامة قوة وامتياز في ظل النظام الحكومي المركزي، الذي تقلصت القبلية في اطاره الى أدنى مستوى من استقلال الذات والهيمنة على رعاية ما كان يحسب من أهم خصوصياتها. وقد شهدت هذه الفترة نفسها تحولات عديدة جذرية وشاملة لها هذه الدلالة من اهمال المعنوى واضفاء الأهمية على الواقع المادى والاحتكام اليه وحده، فقد تحولت الخلافة الى ملك عضوض، ودخل الذميون في دين الله أفواجا فلم تسقط الجزية عنهم، لأن ذلك ــ كما قالوا ــ يؤثر على بيت المال، واذن فقد كانت المرحلة كلها صراعا بين قيم جديدة يمليها واقع متغير، وقيم قديمة هي ميراث الفروسية والأخلاق

الاسلامية وأعراف البادية جميعا، وقد استهدفت لقيم الثروة والجاه والبحث عن مخرج لرفض الموروث الروحي والاجتماعي المتحكم.

ومن الطريف حقا أن نجد في خبرين من هذه الأخبار السابقة: الفتى العاشق يحتمي بالوجاهة والثراء، ويتصرف تصرف السادة، ويحظى بود النساء واعجابهن، ولكن حين يظهر الفتى البدوى البائس الجلف فانه يجرده من وجاهته في لحظة واحدة، بأن تقبل النساء على هذا الفتى الخشن وتنصرف عن الوجاهة والثراء، وفي المرتين يظهر حنق الفتى على ذلك.

وليس مصادفة أن نجد في هذه الأخبار ــ جميعا تقريبا ــ ما يؤكد وحدة النشأة، وارتباطها بمراحل الصبا المبكر، ان لم يكن بالطفولة، وهذا يعني أن كلا من الفتى والفتاة كان بالنسبة لصاحبه «الحب الأول»، هذا الحب الذي لا يزال يقتحم حياتنا الى اليوم في اطاره الرومانسي لا يكاد يغيره. في ظل مجتمعاتنا الحضرية ذات العلاقات المعقدة والقيم المضطربة، لا تزال قصص الحب الأول تتبرعم وتنشأ في الطريق الى المدرسة، وفي شرفة النادى، وأثناء رحلة جماعية، وفي ظل الزيارات العائلية، تنشأ في نجوة من رقابة «الكبار»، وتأخذ مداها الروحي والنفسي من مشاعر العاشقين الصغيرين، وتتحرك الأقلام تناجي المحبوب في طلعة القمر وأوراق الورد وخضرة التلال، ولو أن البناء الثقافي للفتى العصري يماثل البناء الثقافي وقوة الموهبة التي نجدها عند الفتى في العصور القديمة حيث يتحرر المنهج وتسقط تكاليف الحياة، لوجدنا في كل مرحلة أشباها ونظراء لقيس والصمة وجميل. وفي عصرنا ــ كما في عصرهم ــ نادرا ما يتحول الحب الأول الى زواج، انه حب برئ، يتعبد في محراب العاطفة وحدها، ويجعلها المقياس الوحيد للحكم على الناس والأفعال، ولهذا يعارضه عادة قوم ناضجون، لا ينكرون الحب أو يعادونه ولكنهم لا يعتبرونه مقياسا وحيدا، وهنا تحدث المفارقة، ويتحول الحب الى أزمة نفسية، وكلما زاد

اللوم زاد التمسك، لأن كلاً منهما يدافع عن عالمه الخاص وفهمه للحياة، وحين لا يقتصر اللوم على الأب مثلا، وانما يتجاوزه الى نساء من الحي، أو أبناء العم، فان هذا الاجماع على تخطيئ الفتى لا يزيده عادة الاّ اصرارا على التمسك بموقفه، ووسم الجميع بميسم العجز عن فهمه، وان كان يترفق فانه يقول انه يتمنى أن يسلو، ولكنه لا يستطيع. لقد كانت الفتاة متجاوبة دائما مع فتاها، مستجيبة لحبه معلنة لحبها مثله، وهذا يعني أننا ازاء جيل في مواجهة جيل: الأبناء في مواجهة الآباء، أو البراءة في مواجهة التجربة، والخيال في مواجهة الواقع. وهذا أمر يتجاوز الجغرافيا والتاريخ، الى ما هو أعم منهما، الى أطوار النفس الانسانية، وتدرجها من سيطرة الشعور، الى حكم العقل، ومن التخيل الى التحليل، ومن الحلم الى الواقع. وبذلك لا ترتبط العذرية بعصر، إنها مرحلة من العمر، يجتازها البعض قفزا أو خطفا، ويقف البعض عندها، ومجمل الظروف الفردية والاجتماعية هي التي تحدد هذا الامتداد، وقد كانت هذه الظروف مواتية في المرحلة المعروفة تاريخيا لأسباب تقدمت، تماما كما نجد في فترة محددة، وفي بيئة محددة موجة أدبية يمكن أن تسمى أدب السخط أو الرفض، أو الرمزية، أو الحنين الى الماضي، وكلها ذات جذور وامتداد، وازدهارها في مرحلة لا يعني أنها لم تكن، أو أنها ليست موجودة الى اليوم، بل نقول: انها كانت موجودة دائما، وستبقى، لأنها تعبر عن حاجة انسانية مستمرة، وتصدر عن فطرة انسانية خلقية.

شعراء الحب:

وهؤلاء هم الذين تجاهلناهم طويلا ولم نغادرهم أبدا، ولو وضعنا أشعارهم وسيرهم في بؤرة الاهتمام لاحتجنا الى أضعاف تلك الدراسة، ولوجدنا أنفسنا موزعين بين دلالات أخبارهم وما توحي به تجاربهم الشعرية التي تحتاج الى أناة طويلة لتكشف عن أعماقها، على أنهم كانوا في

اعتبارنا دائما، ولم يخل مكان من هذه الدراسة من أشعارهم والاستعانة بأخبارهم. ومن الصحيح ما لاحظه الدكتور عبدالقادر القط من اختلاط أشعار العذريين بعضها ببعض، فنرى أبياتا لشاعر أقحمت على قصيدة لشاعر آخر، كما نصادف روايات متباينة للقصيدة الواحدة، بل يلاحظ أن بعض ما ينسب للعذريين من شعر يبدو بيّن التناقض مع طبيعة الشعر العذري والأموي بوجه عام من حيث المستوى والاتجاه الفني (٣٠)، واذا كان النحل المتعمد محتملا، فان تقارب المعاني وأسلوب الصياغة محتمل أيضا، ولقد كانت نمطية علاقة الحب العذري بين ابني العم، الناشئين معا منذ الطفولة، المصطدمين دائما بفارق الثروة، ثم ما يتكرر من لوازم: الغريب الثري القادم للزواج ــ لوم نسوة الحي للعاشق الذي جمدت نظراته على فتاة واحدة، الساعي بكل سبيل الى افساد زواجها واستردادها، هذه النمطية تشعر بتدخل الصنعة القصصية لتشكيل الخبر المأثور، وتحويله الى بناء فني له دلالة محددة يريد راوي الخبر أو القاص أن يصل اليها.

ويجدر بنا أن نتأمل أنه حين يغيب دور الصناعة القصصية، فان قصة المحب العذري تتضمن ما يناقض عذريته المفترضة أو المفروضة، ولكننا نرى أنه لا يناقضها بل هو من صميم التجربة الانسانية، التي تتجاوز النمط العذري التقليدي في صياغة الأخلاق والسلوك. ونذكر بما ورد من أن قيسا ــ وقبل أن يحب ليلى ــ كان كلفا بمحادثة النساء وأنها وصفت له فسعى اليها، فكان الحب الذي محا ما قبله، وهذا ما تطيقه الطبيعة البشرية، ولكن الذين افترضوا صورة محددة للمحب العذري لا يطيلون الوقوف عند هذا الخبر لأنه يخدش الصورة التي يفضلونها، وكذلك لا يهتمون بحب بثينة لغير جميل، وهو حل حاولت الفتاة أن تلجأ اليه بعد اليأس من جميل، ولكن القدماء والمحدثين، في حرصهم أن يكون الحب العذري ثابتا لا يتحول ولا يعرف الشركة، يهملون مثل هذا الخبر الذي لا ينافي التوحد

(٣٠) في الشعر الاسلامي والأموي ص ١٣٥.

ولكنه يؤكده، اذ فشلت التجربة، وظل القديم على قدمه، بل قد نجد في أشعار محب عذري سابق على عصر العذرية ما يشير الى تعدد تجاربه، حتى بعد حبه المشهور، اذ يقول المرقش، الذي أحب ابنة عمه أسماء وعلقها وهو غلام:

ورب أسيلة الخدين بكر ... منعمة لها فرع وجيد
وذو أشر شتيت النبت عذب ... نقي اللون براق برود
لهوت به زمانا في شبابي ... وزارتها النجائب والقصيد

ومن حيث المبدأ فانه من الشائع بين دارسينا أن الشعر العذري شعر نفسي، لا يهتم ببناء التجربة بناء فنيا عقليا قدر اهتمامه بأسرار نفس الشاعر(٣١)، وقد لا نجد ما يقنعنا بذلك، كما لا نجد ما يقنعنا من ضرورة الالتواء بكل معنى حسي من معاني الحب وأخباره، وكأن المحب العذري ينبغي أن يكون عذريا في ليله ونهاره، في صدر شبابه وفي آخر أيام حياته، وفي حبه الأول وحبه الأخير، وكأن تجارب الحياة لا تمر به، ولقد مر بنا من أخبار جميل و بثينة ما لا تصح معه العذرية كما يفرضونها، كما نجد الالتواء بمعنى بيته الشهير:

ألم تعلمي يا عذبة الريق أنني ... أظل، اذا لم أسق ريقك، صاديا

فنجد تحذيرا من اساءة الظن بهذا المعنى المادي الواضح، «فحديث جميل عن ظمئه الى ريقها ليس الآ بقية باقية من التراث النفسي المختزن في الشعر الجاهلي تسرب الى الشاعر عن طريق هذا الشعر فانطلق به

(٣١) انظر في ذلك: **تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام** ص ٣٢٦ خاصة، والمرجع السابق يوافقه على هذا. انظر ص ١٤٤.

لسانه على غير النحو الذي ينطلق به لسان الجاهليين، وانما أراد منه جميل معناه المطلق الذي يتصل بالودّ واللقاء والبث، فأما صورته هذه المادية الواضحة فقد كان لبوسا من لبوس التعبير(٣٢))»، وقد نعجب من لبوس ينتج عن الوضوح، ومن عادة اللبس في التعبير أن يكون ثمرة الغموض!!
وعلى أي حال فان مثل هذه المحاولة هي ثمرة متوقعة لتقسيم شعراء الغزل الى حسيين وعذريين، وافتراض قطيعة مطلقة بين الفريقين، واختلاف قاطع في وجهة كل الفنية والسلوكية، وهو ما لا يقره الوعي بالانسان وتأمل نموه عبر التجارب والحالات، ومراقبة أفعاله وردود تلك الأفعال.
ونتقدم خطوة أخرى نحو فكرتنا الأساسية بأن نتساءل: لماذا تستهدف سيرة جميل أكثر من غيره من العذريين (باستثناء كثير المشكوك في عذريته أصلا) لاكتشاف ما يناقض مفهوم العذرية الشائع بأنها التجرد الكامل من أية مشاعر أو تعلقات مادية شهوية بالمحبوبة؟ لنرجع الى أخبار جميل فنجد فيها الجواب، لقد كان جميل أكبر سنا من بثينة، كان راعيا وفارسا في حين كانت هي (جويرية صغيرة) واذن فقد كان حبها الأول، ولكنها ــ وهذا احتمال ــ لم تكن كذلك بالنسبة اليه، ولقد جربت هي حبا آخر بعد وقت من التعلق به، وعاتبها شعره على ذلك. وانه لمن المهم أن نعرف أن جميلا قد عاش حتى تقدم به العمر، يماثله في ذلك عمر بن أبي ربيعة، وكذلك أكثر من اعتبروا متغزلين حسيين، في حين تتوارد الأخبار مؤكدة أن أحدا من العذريين لم يعمر، وأنهم كانوا يخترمون في صدر شبابهم، وقد اعتبر الحب مسئولا عن ذلك، وهذا جائز كما أن العكس جائز، فقد يكون حبهم هذا راجعا الى ما يشكون من انحراف وضعف صحي، واذن فهل يكون من حقنا أن نزعم أن الفرق بين العذرية والحسية هو فرق يرجع الى المزاج والتكوين كما يرجع الى مرحلة من العمر، وأنه ــ على الأقل ــ أحيانا ــ فرق بين شعر الصبا وغضارة الشباب، وشعر التجربة والتقدم في العمر ومعاناة تقلب الزمان؟

(٣٢) تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام ص ٣١٩.

ان استرجاع أشعار وأخبار العذريين ــ وليس الاكتفاء بأحدهما ــ يرجع ذلك الى حد بعيد، ثم هناك أمر آخر لا بد أن نضيفه، فليس العقل هو الغائب في القصيدة العذرية، وليست النفس والمشاعر هي المتحدثة في تلك القصيدة، انهما ماثلان معا، في البناء أصلا، أو في أهم عناصره: اختيار المعاني والصور، فأكثر هؤلاء العذريين ــ ان لم يكن جميعهم ــ قد أحب ابنة عمه، أو من ليست عنه ببعيدة النسب، والعصبية القبلية وصلة القرابة الحميمة لا تقبل أن تجعل من ابنة العم مثالا للاشتهاء أو الاغراء، أو موضعا للحديث عن مغامرة غاب فيها العقل وانطلقت الرغبات من عقالها.. فكيف يغيب عن اعتبارنا أن هذه القصائد قد قالها ابن العم متغزلا في ابنة عمه؟ وأنه كان لذلك يحاول أن يوفق بين حبه الذي لا يطيق كتمانه وحق اللياقة الذي ينبغي التزامه في الكلام عن فتاة كل ما يعيبها يعيبه في الصميم، بل يعيبه قبل أن يعيبها باعتباره (الرجل) الحارس للقيم؟!

أمام هذه الاعتبارات: الحب الأول، وضرورة رعاية القرابة القريبة، وسذاجة التجربة بدوافع العمر، نستطيع أن نفهم خصائص الغزل العذري، وسلوك المحبين العذريين. وحين يتخلف واحد من هذه الاعتبارات سنجد أشياء أخرى في الشعر وفي السلوك تترتب تلقائيا على هذا التخلف، ويمكن أن نتذكر الآن بيتي ابن الرومي، وقد أشرنا اليهما من قبل، وهما:

هويتك ناشئا قبل التلاقي ... هوى حدثا تكهل باكتهالي
وكل مودة قبل اختبار ... فتلك هوى طبائع لا انتحال

لنجد فيها الركائز الأساسية لما نسميه الحب العذري.

ولعلنا أطلنا الوقوف مع العذريين، وليسوا الآ صنفا من شعراء الحب، ولكنهم الصنف النادر المحتاج الى تبرير، ومع هذا فاننا قد اخترنا شاعرين

قد اتصفا بكل ما هو معاكس للعذرية مخالف لها شعرا وسلوكا، لنرى: هل في طبيعة الانسان ما يصنفه من أول الأمر في واحد من الصنفين، أو أنه يتقلب بين المسالك والتجارب لتتأصل لديه خصوصيته بعد ذلك عبر معاناته الخاصة؟ لقد تجنبنا أشهر الحسيين: عمر بن أبي ربيعة، الذي حملت أخباره قدرا من التناقض، يجعل من مغامراته الشعرية ذات الطابع الجنسي الصريح مجرد تصورات وتخيلات، كما يجعل منها سجلا لوقائع، مما قد يعني أن الصورة المنتشرة عن الشاعر أو العاشق تتدخل البيئة في صناعتها، وبذلك تصنعها على النحو الذي تتطلبه أو تتمناه، واذا عرفنا أن شعر عمر كان ملهما للعذريين، وأن هناك معاني مشتركة كثيرة بينه وبينهم، تأكدت من وجه آخر فكرتنا عن الحب وألوانه المتداخلة، تداخل ألوان الطيف. لقد اخترنا شاعرا لا يجد من يدافع عنه، فعلى الرغم من أنه قد رشح لخلافة عمر بن أبي ربيعة فانه لا يلقي العطف وحسن التوسل الذي يلقاه عمر عند الكاتبين عنه والمفسرين لشعره، وهذا الشاعر هو العرجي، حفيد عثمان بن عفان، الذي اجتمع له النسب والثراء والشباب، وسنرى من خلال أخباره كيف تقلبت به الطموحات فاستقر عند الحسية والمغامرة، ونؤثر أن نورد طائفة من أخباره وصفاته دون تدخل في سياقها، ثم نرتب على ذلك بعض النتائج:

* ذكر أنه كان أزرق كوسجاناتيء الحنجرة، وكان صاحب غزل وفتوة، وكان من الفرسان المعدودين مع مسلمة بن عبدالملك بأرض الروم، وكان له معه بلاء حسن ونفقة كثيرة. وقد ذكر أنه باع أموالا عظاما كانت له، وأطعم ثمنها في سبيل الله حتى نفد ذلك كله، وكان قد اتخذ غلامين، فاذا كان الليل نصب قدره وقام الغلامان يوقدان، فاذا نام واحد قام الآخر، لعل طارقا يطرق.

* وكانت حبيشة من مولدات مكة، ظريفة صارت الى المدينة، فلما أتاهم موت عمر بن أبي ربيعة اشتد جزعها، وجعلت تبكي وتقول:

من لمكة وشعابها وأباطحها ووصف نسائها وحسنهن وجمالهن. فقيل لها: خفضي عليك، فقد نشأ فتى من ولد عثمان رضي الله عنه يأخذ مأخذه و يسلك مسلكه. فقالت: انشدوني من شعره، فأنشدوها؛ فسحت عينيها وضحكت وقالت: الحمد لله الذي لم يضيّع حرمه!!

* وذكروا أن مولاة لشقيف تدعى كلابة كانت تلوم العرجي على ما يبلغها من شعره في نساء قريش وتعد ذلك اجتراء منه، وتتوعده ان هي لقيته أن تسوّد وجهه، فبلغه ذلك عنها، فقصد العرجي الى قصر تنزل فيه مع سادتها، واستسقاها، فرفضت وأخذت ترميه بالحجارة تمنعه أن يدنو من القصر، وقالت: «لا يوجد والله أثرك عندي أبدا فيلصق بي منك شر. فانصرف العرجي متوعدا، وكان ايعاده قصيدة قصصية مطلعها:

حور بعثن رسولا في ملاطفة   ثقفا اذا غفل النساءة الوهم

تروى مغامرة ليلية معها في ضوء القمر، بين الحسان والشراب، امتدت حتى الفجر. وقام المغنون باذاعة القصيدة فبلغت من أراد العرجي أن تبلغهم من أولياء أمر كلابة، فأوقعوها تحت التهمة، وأنزل بها العقاب، ولم تبرأ حتى مضى زمان، وحملت على بعير بين غرارتي بعر، فحلفت بمكة بين الركن والمقام أن العرجي كاذب فيما قاله.

* وذكروا أن العرجي خرج الى جنبات الطائف متنزها، فنظر الى أم الأوقص، وهو محمد بن عبدالرحمن المخزومي القاضي، وكان يتعرض لها، فاذا رآها رمت بنفسها وتسترت منه، وهي امرأة من بني تميم، فبصر بها في نسوة جالسة وهن يتحدثن، فعرفها وأحب أن يتأملها

من قرب، فعدل عنها، ولقي اعرابيا معه وطبا لبن، فدفع اليه دابته وثيابه، وأخذ لبنه ولبس ثيابه، ثم أقبل على النسوة فصحن به: يا أعرابي، أمعك لبن؟ قال نعم، ومال اليهن وجلس يتأمل أم الأوقص، وتواثب من معها الى الوطبين، وجعل العرجي يلحظها وينظر أحيانا الى الأرض كأنه يطلب شيئا، وهن يشربن اللبن، فقالت له امرأة منهن: أي شيء تطلب يا أعرابي في الأرض؟ أضاع منك شيء؟ قال: نعم قلبي، فلما سمعت التميمية كلامه نظرت اليه فعرفته، فقالت: العرجي بن عمر ورب الكعبة. ووثبت وسترها نساؤها. وقلن: انصرف عنا. لا حاجة بنا الى لبنك. فمضى منصرفا (٣٣).

في هذه الجملة من الأخبار التي يقدمها لنا مصدر واحد نجد التربة الصالحة لاستنبات العذرية، وضدها، كمرحلتين متعاقبتين من حياة العرجي، التركيب العضوي المميز والنزعة الدينية الجانحة الى روح الفروسية، التي يصدمها تجاهل طموحها، فقد ذكر أنه حين تولى هشام بن عبدالملك أمل العرجي أنه سينال امارة مكة أو المدينة، غير أن هشاما آثر غيره، فكان الانقلاب الى اللهو في حياة الفتى ثمرة مباشرة للخيبة وطريقا للتمرد على السلطة السياسية معا، فاذا اعتبرت العذرية نتيجة لليأس والفقد والتمرد فان الحسية العابثة أصدق منها دلالة على ذلك كما نرى. وفي الخبر الثاني يمكننا أن نرقب كيف يتلهف الناس على من ينوب عنهم في التعبير عن جوانب نفوسهم ويكيفهم فنيا مع الواقع الذي يعيشونه، وفي الخبر الثالث نرى الاختلاق والرغبة في التشهير تصنع قصيدة قصصية جيدة، لو لم يرافقها هذا الخبر لاعتبرت «حكاية حال» عن الشاعر مباشرة، واذا صح هذا بالنسبة للشاعر العابث فما الذي يمنع من صحته بالنسبة للشاعر العذري؟ واذا ربطنا بين الخبر السابق وهذا الخبر رأينا عمليا

(٣٣) الأغاني جـ١ ص ٣٨٣ ــ ٣٩٧.

كيف يمكن أن تزاد بعض الأخبار وكيف تحجب، يفعل الجمهور و يفعل الرواة ذلك ارضاء لأذواق الناس وتلبية لحاجاتهم النفسية وميولهم الخاصة، ولسنا نشك في أن الكثير من أخبار العذريين قد حجب عنا، حجبه الرواة، أو حجبه الناس، لأنه لا يتسق وما تستدعيه الحبكة الفنية اللائقة بشخصية العاشق العذري، الذي ينبغي أن تسير حياته وفق نظام خاص، وتتحرك عواطفه ضمن اطار محدد، سواء أطاقته البشرية أو رفضته. وفي الخبر الأخير يجتمع الضدان على نحو نادر، فقد ذكرت الرواية أن العرجي لم يكن عاشقا لأم الأوقص وانما كان يدعي ذلك ليغيظ ولدها، وهذا ضرب من العبث الخطير الذي كلفه حريته وحياته فيا بعد، ولكن حيلته للاقتراب منها، وما صحب هذه الحيلة من تصرفات تسلكه في سبيل العذريين، ولو أن اسم العرجي رفع عن هذا الخبر ووضع مكانه اسم واحد من مشاهير العذريين لما أنكرنا منه شيئا، فلم يفعل الفتى أكثر من أن يتأمل المرأة عن بعد «وجعل العرجي يلحظها و ينظر أحيانا الى الأرض كأنه يطلب شيئاً! وليس هذا بفعل الفتى الماجن العابث الذي لا يعبأ بأن يجاهر بالغزل في أم واحد من مشاهير قضاة العصر، فضلا عن أنه خال أمير المؤمنين!!

على أننا يمكن أن نجد صور ومعاني العذرية منتشرة في شعر هذا الشاعر، ممتزجة بصور أخرى ليست على هذا المستوى من نقاء الشعور وغلبة الحنين الى الشوق المتسامي، وكأنه يحكي حركة القلب الانساني بين نوازعه كلها، وليس مستخلصا لنازع واحد:

أرسلت ليلى رسولا: بأن أقم ... ولا تقربنّا، فالتجنب أمثل
لعل العيون الرامقات لودنا ... تكذّب عنا، أو تنام فتغفل
أناس أمِنّاهم فنثّوا حديثنا ... فلما كتمنا السر عنهم تقولوا
فما حفظوا العهد الذي كان بيننا ... ولا حين هموا بالقطيعة أجملوا
فان نساء قد تحدثن: أننا ... على عهدنا والعهد ان دام أجمل
فقلت وقد ضاقت بلادي برُحبها ... عليّ لما قد قيل، والعين تهمل

سأجتنب الدار التي أنتم بها	ولكن طرفي نحوها سوف يعمل
ألم تعلمي أني وهل ذاك نافعي	لديك وماأخفي من الوجدأفضل
أرى مستقيم الطرف ماالطرف أمكم	وان أمّ طرفي غيركم فهو أحول
صحاحب من يهوى وأخلقه البلى	وحبك في مكنون قلبي مظلل
وبحت بما قد وسع الناس ذكره	وأكثره في الصدر مني مزمل
وما بحت الاّ أن نسيت، وانما	به كل من يهوى هوى يتمثل
فلا تجمعي أن تحبسيني وتمطلي	أأحبس عن أرضي ـ هديت ـ وأمطل؟
فان ثوائي عندكم لا أزوركم	ولا أنا مردود بيأس مزحّل
ولا أنا محبوس لوعد فارتجي	ولا أنا مردود بيأس فأرحل
كمقتنص صيدا يراه بعينه	يطيف به من قربه وهو أعزل
ومحترس بالماء أحرقه الظما	تحلأ فلا يندى ولا هو ممثل (٣٤)

لقد أطلنا الاقتباس من القصيدة لكي نؤكد أن هذا المنحى العاطفي الرفيع ليس فلتة أو نبوة البيت أو البيتين، ويمكن أن نعود الى القصيدة في صورتها الكاملة، والى قصائد أخرى من ديوان العرجي لنجد الحب العذري كامنا تحت الحب الماجن أو مصاحبا له، تماما كما وجدنا عبدالرحمن القس يعلن اشتهاءه لأن يضع فه على فم سلامة، بل اننا لا نرى وصف القس ومن على شاكلته من الزهاد بالعذرية، لأنهم لم يكابدوا الهوى بل هربوا منه، ولم يرتفعوا بصوره وأفكاره بل قاطعوها، وعادوا الى صوامعهم، فعبروا عن عجزهم وتخوفهم، وليست العذرية عجزا ولا خوفا، وانما هي معاناة الانتظار والأمل والتسامي بالشعور.

أما الشاعر الآخر الذي اخترناه فانه أشد من العرجي معاكسة لكل ما هو عذري، وهو موسوم بعلانية الفسق ان لم يكن ما هو شر من الفسق، الشاعر الوليد بن يزيد، ولن يتيسر لنا اقتباس مقاطع طويلة، فليست لدى الشاعر قصائد طويلة، وأكثر ما نجد له مقطوعات لا قصائد، واذ يشير جامع

(٣٤) ديوان العرجي ص ١٢ ــ ١٤.

الديوان ومحققه المستشرق ف. جابر يلي الى احتمال اخفاء بعض شعره أو وضع الشعر على لسانه لأسباب سياسية، فان ما أخفى وما وضع سيكون هادفا الى تشويه صورته كخليفة للمسلمين من البيت الأموي بخاصة، واذن فمن حقنا أن نعتبر ما بين أيدينا صورة منحازة ضد الشاعر، ومع هذا فاننا سنجد تحت اللهو والمجون صورا ومشاعر انسانية، لا نتردد في اضافتها للعذرية، لو أنها نسبت لغير هذا الشاعر التعيس الحظ. وقبل أن نتوجه الى الديوان لنقرأ هذا الخبر الذي يسوقه جعفر السراج، يقول:

نظر الوليد بن يزيد الى جارية نصرانية من أهيأ النساء يقال لها سفرى، فجن بها، وجعل يراسلها، وهي تأبى، حتى بلغه أن عيدا للنصارى قد قرب وأنها ستخرج فيه. وكان في موضع العيد بستان حسن، وكان النساء يدخلنه، فصانع الوليد صاحب البستان أن يدخله فينظر اليها. فتابعه، وحضر الوليد وقد تقشف وغير حلته، ودخلت سفرى البستان، فجعلت تمشي حتى انتهت اليه، فقالت لصاحب البستان: من هذا؟ فقال: رجل مصاب. فجعلت تمازحه وتضاحكه، حتى اشتفى من النظر اليها، ومن حديثها، فقيل لها: ويلك، أتدرين من هذا الرجل؟ قالت: لا! فقيل لها: الوليد بن يزيد، وانما تقشف حتى ينظر اليك، فجنت به بعد ذلك. وكانت عليه أحرص منه عليها (٣٥).

فلنتأمل حرصه على النظر واكتفاءه به «حتى اشتفى من النظر» وسعيه الى المراسلة، وتواريه في التقشف، وما لكل ذلك من دلالات. بل نجد في مقطوعاته القصيرة قصة غزال صادفناها من قبل عند قيس، لا تكاد تختلف عنها في شيء من حيث المظهر أو الغاية:

ولقد صدنا غزالا سانحا ... قد أردنا ذبحه لما سنح
فاذا شبهك ما ننكره ... حين أزجي طرفه ثم لمح

---

(٣٥) مصارع العشاق جـ ٢ ص ١٦٨.

فتركناه ولولا حبكم فاعلمي ذاك لقد كان انذبح
أنت يا ظبي طليق آمن فاغْد في الغزلان مسرورا ورُح (٣٦)

ولهذا الشاعر في شعره ألفاظ مكشوفة وخيال داعر، ولكنه في مثل هذه المقطوعات التي لا تتسق والقول بانحطاط عاطفته وشهوانيته، يؤكد أن الميراث الغزلي العربي ينبع من واد واحد، و يتلون حسب المواقف، وليس بمستبعد أن الوليد يحاكي تجربة قيس، وهنا لا تتخلى صفة التأسي بل تزداد قوة، على أن ميزة التجربة عند قيس قائمة في معنى الحضور الدائم، اذ يقول عن الظبية:

أيا شبه ليلى لا تراعى، فانني لك اليوم من وحشية لصديق
و يا شبه ليلى لوتلبثت ساعة لعل فؤادي من جواه يفيق
تفر وقد أطلقتها من وثاقها فأنت لليلى ـ لو علمت ـ طليق
فعيناك عيناها وجيدك جيدها ولكن عظم الساق منك دقيق

سنوضح بعد قليل ما نريد بالحضور، ونشير في المثالين الى أن الوليد أراد في البداية أن يذبح الغزال، ثم ما لبث أن أطلقه حين لمح فيه شبه محبوبته، أما قيس فانه لم يفكر في الذبح بل الفداء، فضلا عن حالة التجاوب الروحي الماثلة في «لا تراعى» و «صديق»، وتعلق راحته النفسية ببقاء الظبية الى جانبه، على أن قيسا يذكر أوجه الشبه ويحصرها في العينين والجيد، في حين ترتفع مقطوعة الوليد عن الخوض في التفاصيل الحسية، وترعى جانب العاطفة المجردة !! وحين تذكر المصادر القديمة أن الوليد قد أحب سلمى أخت زوجته سعدى، حبا عنيفا، ظل يهيم فيه نحو عشرين عاما دون أن ينال بغيته، اذ كانت تمتنع منه، حتى اذا صار خليفة رضيت بالزواج منه، لكن المنية لم تمهلها (٣٧)، حين تذكر المصادر ذلك فانها تعطينا «الوجه الآخر» لهذه الشخصية الدرامية، ومفتاح خاتمتها الفاجعة

---

(٣٦) ديوان الوليد بن يزيد ص ٢٩، ٣٠.

(٣٧) انظر مقدمة ديوانة: ص ١٣.

بعد حياتها القلقة، وهذه القصة المحرومة عذرية من بدايتها الى نهايتها، حتى وان كان الطرف الآخر فيها موسوما بكل ما يضاد ذلك. هاهي ذي سلمى بالنسبة اليه الغنى الحقيقي، بل محور وجوده:

أرسلي بالسلام يا سلم اني ... منذ علقتكم غنى فقير
فالغنى ان ملكت أمرك والفقر ... بأني أزور من لا يزور
ويح نفسي، تسلو النفوس ونفسي ... في هوى الريم ذكرها ما يحور
من لنفس تتوق أنت هواها ... وفؤاد يكاد فيك يطير(٣٨)

بل يرى أنها خير من الملك والخلافة، وقد يقدم لنا أبياتاً تختلط بأنقى أنفاس العذرية، ولولا أنها منسوبة اليه لما خطر لِناقِدٍ مهما دق نظره أن ينسبها لغير شاعر عذري، أو من يقلد طريقتهم:

أراني الله يا سلمى حياتي ... وفي يوم الحساب كما أراك
ألا تجزين من تيمت عصرا ... ومن لو تطلبين لقد قضاك
ومن لو مت مات ولا تموتي ... ولو أنسى له أجل بكاك
ومن حقا لو اعطي ما تمنى ... من الدنيا العريضة ما عداك
ومن لو قلت مت فأطاق موتا ... اذا ذاق الممات وما عصاك
أثيبي عاشقا كلفا معنى ... اذا خدرت له رجل دعاك (٣٩)

ويتكرر هذا الوجدان المتوحد في حب سلمى حتى يجعلها جنته وعوضه عن كل النساء:

ليت حظي من النساء سليمي ... إن سلمى جنينتي ونعيمي

وهذه الاقتباسات جميعا ينبغي أن تجعلنا نتردد في الأحكام الجاهزة عن

(٣٨) ديوانه ص ٤٠.

(٣٩) ديوانه ص ٥٢.

هؤلاء المحبين، وأن نتريث في اطلاق أوصاف الحسية والعذرية، وأن نقيد مثل هذه الأوصاف بحالات، أكثر مما نقيدها بأشخاص ثم نقحم فيها متناقضات التجارب، وتداعيات الأفكار.

هل يعني ذلك في النهاية أننا لا نوافق على تقسيم المحبين الى حسيين وعذريين ؟ وقبل أن نجيب على ذلك يحسن أن نتذكر أن هذه القسمة ليست وقفا على التصور العربي لعاطفة الحب، ولقد التقينا على مائدة أفلاطون بنوعين من الحب: سماوي وشعبي أو أرضي، ونوعت ديوتيم في ألوان الحب بما هو أكثر من ذلك، اذ هو ابن الفقر والحيلة. و بعيدا عن هذا التصور الفلسفي فاننا نقدم مفهوما بديلا، نرى أنه سيكون بمقدوره أن يتخطى الأطر الجامدة، و يرفض صيغ الاطلاق، و يتوقف عند درجة الشعور ومداه، اذ قد رأينا من مشاهد الحب وأوصاف المحبين ما يناقض كل صفة مطلقة، و يرفض الانضواء في ظل التصنيف المسبق، ومن ثم فربما كان الأولى بالاهتمام رصد المستوى الذي ينظر منه الرجل الى المرأة (أو المرأة الى الرجل)، ولا أجد تناقضا في قولي إن الرجل قد يتمنى المرأة تمنيا حسيا، ولكنه يبقى مع ذلك في درجة من العفة، بل في أرفع درجات العفة أيضا، ولا يعني هذا أنه حريص على الكتمان، كتمان مشاعره عن محبوبته أوعن الآخرين، فنحن نتعامل الآن مع العالم الداخلي للمحب، مع عدم اهمالنا لأسلوبه في التعبيرعن حبه، والأسلوب لا يعني ــ في صميم التصور البلاغي والنقدي ــ مجرد الكلمات المنطوقة أو المكتوبة، بل يعني الفكر الذي يوجه هذه الكلمات ويختار نظامها، و بناء على تصورنا هذا فاننا نرى محبا يرتبط بالراهن: الوقت الراهن ــ اللذة الراهنة ــ المرأة الراهنة ــ الفرصة الراهنة، و ينظر الى المرأة وكأنها أداة لملء هذا الفراغ الراهن، كما ينظر الجائع الى الطعام، علاقة توصف بالميل أو الحاجة أو الضرورة ولكنها لا توصف بما يدل على علاقة تبادلية يضمرها الطعام نحو الجائع كما أضمرها الجائع نحو الطعام، وليس هذا الاحساس الراهن جنسي المظهر دائما، لكنه جنسي الحقيقة، و بذلك يدخل في اطاره بعض العلاقات التي لا تستهدف الاتصال الجسدي،

وقد تكتفي بتبادل الأحاديث مثلا، ولكن بعدها عن التواصل الجسدي لن يكون براءة لها من الحسية أو ارتفاعا بها الى مستوى العفة، فالعفة هنا شكلية تماما ومرهونة بمجموعة من الاستطاعات الأخرى.

هذا الحب المتطلع الى ملئ «الراهن» يختلف اختلافا أساسيا عن محب آخر ينفذ في تطلعه الى المرأة مخترقا مرحلة الراهن الى الدائم، والجزئي الى الكلي، وتملق الذات الخاصة الى توحد ذاتين ورغبتها في أن يصيرا ذاتا واحدة، ليست هي ذات المحب بقدر ما هي ذات المحبوب، اذ تتطلع الى الصعود الى مرتبته ونيل الصفاء أو الخلاص الروحي بنيل وصاله. فحين يقول شاعر:

أهابك اجلالا وما بك قدرة علـيّ، ولكن ملء عين حبيبها

أو يقول المجنون:

تكاد يدي تندى اذا ما لمستها فينبت في أطرافها الورق الخضر

أو يقول أبو الشيص:

وقف الهوى بي حيث أنت فليس لي متقدم عنه ولا متأخر

فاننا هنا بازاء مستوى من المحبين يختلف كثيرا، وليس الاختلاف هنا في وجهة التطلع الى المرأة، وهل هو حسي أو روحي، في البيت الأول دلالة خضوع روحي، وليس في الباقي ما يدل على ذلك بشكل قاطع، وقد كان المحبون العذريون يصفون محبوباتهم وصفا جيلا، والفرق هو ما يمكن أن نسميه «حال التمام» فليس في هذه الأبيات شعور مؤقت، أو اصطياد فرصة سانحة، انه نوع من الاستغراق الكلي، والتواصل المطلق اللامحدود، وليس مهماً أن يكون هذا الاستغراق روحيا أو حسيا، وليس مهما أن يكون التواصل روحيا أو جسديا، ليس لأننا لا نفرق بين أشواق الروح وأشواق الجسد، وانما لأن أشواق الجسد لا تصل الى حد الاستغراق الكلي، ولا تبلغ درجة المطلق، وهذه الصفات من خصائص التصور الذهني الذي يتجاوز طاقة البدن وحاجاته، و يعبر عن تطلع الى ما يجاوز المحسوس والمرحلي، وهذا يعني في النهاية أن الاستغراق الكلي

والتواصل المطلق الذي يتحول به الا ثنان (المحب والمحبوب) الى واحد، وعلى افتراض جسديته، فانه في هذه اللحظة سينفك عن ذاته، و يتحول الى شيء تصوري غير مادي، وسيرقى الى درجة من العفة رائعة السماء، حتى وان كانت موسومة عند المجتمع بمقاييس أخرى.

في ظل هذا التصور لمعنى الحسية والعذرية، ستكون الصفة المناسبة: الراهن والمطلق أو الواقعية والمثالية في الحب، وسيسمح مثل هذا التقسيم بتفاوت الدرجة بين المحبين، وهو ما لا يسمح به وصف العفة مثلا، فليس من الممكن أن نصف شخصا بأنه نصف عفيف، في حين أن التأرجح بين التأثر بالواقع الراهن، والتطلع الى المثالي والمطلق شيء ممكن تصوره ومراقبته، على أن الذي يصل الى مستوى الكلي عبر تجربة ومعاناة لا يجد لديه الرغبة في العودة الى الراهن أو الرضا مما يعرضه عليه الواقع، وفي ظل هذا التصور سنجد أنفسنا أكثر توسعا في فهم العذرية، و بذلك لا تصير تلك العذرية مجموعة من الصفات الغريبة الشاحبة التي نجدها ولا نمارسها، وانما ستصير صفة لكل حب حميم يأخذ على المحب مجامع قلبه، ويجعل المحبوب جنته ونجاته معا، وهنا لا يشترط أن يظل المحبوب في مستوى الفكرة أو الرمز من أول الحب الى نهايته، بل يمكن أن يكون، بل ينبغي أن يكون التواصل شاملا، وكما تتحول المادة الى طاقة، يتحول التوافق الكامل الى حب عذري حسب مفهومنا، لا يرتبط بالحرمان، و بقصص الحب الناقصة، بل يرتبط باتحاد الوجدان واتحاد كل لذائذ الحب التي تروي البدن والروح، أو لنقل: تروي البدن، فيصادف اعتداله وسعادته، فتنطلق الروح الى آفاقها السامية.



١٠

الطريق إلى رؤية جديدة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لن نسمي هذه الكلمات «خاتمة»، فالحب عاطفة مستمرة، تظل في حالة تفاعل ما عاش الانسان، والرؤية الجديدة تقصد الى دراسات الحب، أي أفكار قدمائنا العرب عن الحب وكيف يمكن أن نستشف منها جوانب جديدة. وليس من شك في أن هذه الدراسات التي أشرنا اليها عبر الصفحات المتقدمة قد واجهت قدرا من الاهمال ينبغي تداركه. من الحق أنها ــ أو أكثرها ــ أخرجت اخراجا علميا حديثا موثقا، وأحيانا مع شروح وتعليقات مناسبة، و بخاصة طوق الحمامة الذي لقى صاحبه اهتماما واضحا على مستوى الاساتذة المختصين بالفلسفة والأدب، ولكن هذا الحظ الطيب لم يمتد ليشمل سائر هذه الدراسات ذات الاهتمام الموحد. وقد يحق لنا أن نذكر هنا أن مؤرخي الأدب والنقاد العرب قديما وحديثا قد أهملوا فنون النثر، بل أسقطوها من اعتبارهم اكتفاء بما حقق الشعر القديم من تفوق كمي، وتنوع في الأغراض، وثبات في الأنماط، وقد أهملت دراسة القصص والنوادر والحكايات العربية من القدماء والمحدثين أكثر مما أهملت فنون النثر الأخرى كالخطابة أو الرسائل الديوانية أو الأمثال. وكانت الدعوى العجيبة التي يرتكن اليها هذا الاهمال المشين أن القصص العربية غير موثقة، هي ــ في زعمهم ــ مروية بالمعنى لا باللفظ !! ووجه العجب أن الانتحال قد تسرب الى الشعر، بشهادة هؤلاء المؤرخين والنقاد أنفسهم فلم يمنعهم ذلك من دراسته. ونحن ــ على أية حال ــ في مجال دراسة القصص لا نتعامل مع معجم لغوي أو مجرد دلالات لفظية .. ان «اللغة» مجرد بعد من أبعاد العمل الفني لا يجوز أن تستأثر بكل الاهتمام دون الحبكة، أو بناء الشخصية، أو الدلالات النفسية والقيم الاجتماعية. على أن قضية التوثيق والرواية بالمعنى ان صح أن تعوق الناقد الأدبي فما يصح أن تصرف المهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية، وعلماء الأخلاق والسياسة، والمهتمين بقضايا الطبقات وعلاقة الرجل بالمرأة، ومنزلة الاجناس المختلفة ودورها في الحضارة العربية.

هذه قضية أولى نطرحها على الباحثين المعاصرين، تتجاوز دارسي الأدب، وهي تستحق الاهتمام حقا، فليس التاريخ العربي هو تاريخ الخلفاء والحروب

وقيام الدول وسقوطها فحسب، انه أولا تاريخ النفس العربية، والمجتمع العربي، وعلاقاته الانسانية. وحين يتضح هذا التاريخ فانه سيكون ضوءاً كاشفاً لشرائح التاريخ والحضارة الأخرى.

ولقد واجهنا عبر صفحات هذه الدراسة أصنافا شتى من المهتمين بالحب: فقهاء وفلاسفة وأطباء ومنجمين ومصنفين في كل فن، وحتى تجار العطارة قد روجوا لبضاعتهم بتركيب وصفات لها تأثير منشط، هذا فضلا عن الشعراء والقصاصين، والحب عماد صنعتهم ومحور تجارب أكثرهم. ولكن استقرار الفكر العربي، وما يمكن أن يعتبر نظرية عربية في الحب قد تجلى في كتابات الفقهاء دون غيرهم، أو أكثر من غيرهم. قليل من فلاسفتنا استطاع أن يقدم أفكارا أو تصورات ذات قيمة لمفهوم العشق، منهم ابن سينا، في رسالته «في العشق» (١)، وقد اعتبره خيرا منبعثا عن هوية الخير المحض، ونزوعا الى الكمال، باعتباره نزوعا الى التوحد، يصدر عن ميل غريزي الى استحسان الحسن والملائم جدا، ونفور غريزي من العدم، وهذا العشق المعتبر عنده يتجاوز الحيوانية الى النطقية، أي المواهب الانسانية العقلية والشعورية، وهو عشق صحيح ما راعى تلك المواهب وهدف الى ترقيتها، وهو عشق منحرف يوسم بالانحطاط اذا ما تجاهل امتياز الانسان على المخلوقات النباتية والحيوانية، التي تميل الى التوحد غريزيا، لكن دون أن تستهدف الكمال والفضيلة التي ينبغي أن تتطلع اليها النفوس البشرية في سعيها للتشبة بذات الخير المطلق. وقد وقفنا على أقوال فلاسفة التصوف: الديلمي وابن الدباغ والخطيب وغيرهم، ولكن بقي جهد الفقهاء أكثر وعيا والتحاما بالواقع الانساني، وتمييزا لخصائص النفس العربية، في اطار هذا الواقع الانساني العام. وسيبقى لاهتمام الفقهاء الموسع دلالة عميقة على تغير واضح في البناء الثقافي النمطي للمثقف العربي. ان ثقافة الفقهاء التقليدية الثابتة على أسس مستقرة تؤمن ــ عادة ــ بأن الانسان مخلوق متزن، يقدم الى الحياة ليملأ الاطار المفرغ المعد له سلفا في حدود النظام، ولكن هذه

(١) رسائل ابن سينا: رسالة في العشق.

الدراسات وما تضمنت من قصص وأقوال وأشعار أكدت معنى التحول والطفرة في السلوك الانساني، واذا تسامحنا قليلا في استعمال المصطلحات الغربية التي لم توضع لتشكيل أدبنا القديم أو تصوره بصفة خاصة، فانه من الممكن القول بوجود خيط من الفكر الرومانسي في تلك المؤلفات .. كانت الروح الرومانسية، والنزعة المثالية موجودتين في أشعار العذريين، بل يمكن أن نجدها قبل عذرية العصر الأموي في أشعار الفرسان منذ الجاهلية، ولكن هذه الأشعار لم تبدع مقاييس نقدية توازيها لدى النقاد، ظلت تعامل كأشعار غزلية لا تفترق عن غيرها، لم تستكشف لنفسها نظرية نقدية حاصة، فمع احساس النقاد بالفرق بين ما يقوله جميل وما يقوله عمر بن أبي ربيعة، فانهم ــ الا قليلا ــ ظلوا يلاحقونها بالاحكام الفنية والمآخذات نفسها، وقد نظرت هذه الطائفة من دارسي الحب في التراث العربي الى هذه الاشعار وأشباهها على أنها تمثل حالات نفسية وليست ابداعا فنيا من انتاج ذهن مرتب، أو ذاكرة حافظة تروى وتقيس وتنتج على نفس المواصفات. وفضلا عن هذه النظرة الجديدة للشعر، التي يمكن أن نبذل في استكشاف آفاقها بعض الجهد، وربما أوصلتنا الى نظرية نقدية جديدة، فان التغير الذي لحق عقلية المؤلف الفقيه لا يقل عن ذلك أهمية. إن قصص العشق ومغامرات المحبين حين تسجل وتحلل تعني الايمان العقلي والواقعي بوجود الصراع الدائم بين ما ينبغي على الانسان عمله وما يقوم به بالفعل، وهذا بالتحديد ما نعنيه بالقول بوجود خيط من الفكر الرومانسي في تلك المؤلفات، ينافس أو يزاحم الفكر الكلاسيكي الذي ينشأ عليه الفقهاء عادة.

ومن الصحيح ما لاحظته السيدة جيفن من أن دراسات الحب في تراثنا العربي تتمايز في خصائصها الى حد ما، ولكنها مع ذلك ترتبط فيما بينها بوشائج وراثية وكأنها سلالة أدبية واحدة، وهذا واضح فيما يدركه مؤلفو تلك الدراسات من ضرورة الاهتمام بأقوال من سبقوهم في هذا المجال، و يستعيرون بعض مادتهم الأدبية، وان كانوا أحيانا يهاجونهم (٢). هذه مقولة صحيحة الى حد

(٢) Theory of Profane Love: Among the Arabs: P. xiii

كبير، شريطة أن نظل عند الدلالات المباشرة لكل خبر أو قصة أو اقتباس شعري على حدة، أما عندما نتعمق في ذلك في اطار من السياق، ومجموع الملابسات والايحاءات والتعليقات، فسيتبين لنا أن هذه المؤلفات الكثيرة، وان كانت تعتمد على مادة مأثورة واحدة تقريبا، قد اتخذت أكثر من وجهة. الترفيه والتوعية وجهة مقررة لكثير مما كتب عن الحب، باعتبار أن هذه العاطفة يرغب الناس في القراءة عنها وكشف خباياها، والى اليوم يلاحظ الروائي الناقد الانجليزي فورستر أن الحب من بين حقائق الحياة الأساسية يحظى ــ في مجال القصة ــ بنسبة تزيد على التسعين في المائة، لا لأن الحب يحتل هذه الأهمية في حياة الناس الواقعية، وانما لأنه موضوع مشترك محبوب ــ وهذه ناحية انسانية، ولأن باستطاعة قصة الحب أن تصنع حبكة فنية مشوقة، عبر الموانع والمآزق التي يواجهها الراغبان في الاتحاد تحت لواء الحب، كما أن باستطاعتها أن تمنح المؤلف خاتمة مقبولة يرضاها الناس لقصته، وهذه ناحية فنية لا يمكن تجاهلها (٣).

وهناك مؤلفات أخرى وجهت مادتها من أول الأمر عكس ما تدل عليه بطبيعة تكوينها، ان قصة الحب شديدة الاغراء حتى وان تكن شريرة، ولكن بعض هؤلاء المؤلفين يأتي بهذه القصة ليلعنها و يذم فاعلها، ونحن لا نشك بقصده المعلن، ولكننا لا نستطيع أن نغفل دوافعه اللاشعورية. انها الحياة الغلابة، والهوى المتمكن، حتى وان كان مذموما. وقد بلغ الأمر ببعض الباحثين المعاصرين في رصد هذه الوجهات أن يشيروا الى مفهوم للحب يختص به فقهاء المذهب الظاهري (ابن داود وابن حزم) ومفهوم آخر يختص به فقهاء المذهب الحنبلي (ابن الجوزي وابن القيم وابن فهد وغيرهم) وهذا صحيح الى حد ما، ولعل الظاهرية قد اهتموا برصد الواقع: الأدبي عند ابن داود ــ والسلوكي عند ابن حزم، في حين اهتم الحنابلة بقضايا الشرع المتعلقة بالحب مثل النظر والسماع، وما ينسب الى الأنبياء والصالحين. ولقد استطاع ابن القيم ــ بصفة خاصة ــ أن يقيم صرحا نظريا متسقا، وتوصل الى مذهب اسلامي عن العشق

(٣) Forster, E.M: Aspects of the Novel. P., 61.

ــ كما تقول السيدة جيفن ــ وكان عليه ليحقق ذلك أن يعارض كثيرا من النظريات المنتشرة ذات الشعبية الكبيرة والتي ظلت شائعة في ذلك النوع من الأدب لمئات من الأعوام، ولقد كان عليه أن يعيد تفسير كثير من القصص والنوادر والأشعار، التي اكتفى معظم سابقيه بتبويبها تحت عناوين مختلفة، وكانت عناصر المادة التي استخدمها، برغم ما يبدو عليها من تنافر، تتجه كلها الى خدمة معتقداته الدينية والخلقية، التي كان أهمها أن العشق البشري يتحقق بصورة كاملة، ويجد أسمى تعبير عنه في الزواج وحده، وفي العشق الخالص لوجه الله الذي تجسده الطاعة والتقوى (٤). وهذا القول صحيح الى حد كبير بالنسبة لابن القيم، كما أنه يمكن أن نستخلص لكل دراسة مفهوما للحب، أكثر مما هو ممكن للحنابلة بوجه عام، فمن الحنابلة من شارك في تيار الدراسات التي تعني بالأخبار والترفيه أكثر من عنايتها بالأحكام الشرعية، وان لم تمس هذه الأحكام بما يغري بمخالفتها صراحة. واذن فان محاولة تحديد ملامح نظرية عربية تبقى أمرا جديرا بالعناية.

ويمكن أن نشير في البداية الى أن هناك ازدواجا شبه مستمر عبر كافة الدراسات ــ لا نستثني ابن القيم ــ بين الأحكام العاقلة المتعمدة ووجهات النظر «الرسمية» التي يبديها هؤلاء الفقهاء عن الحب، بين الأسلوب والمادة المنتخبة لتكون محتوى كتبهم، وهو ازدواج يذكرنا بموقف اللغة ــ من الوجهة التاريخية ــ من مصطلحات الحب، لقد غلبت المعاني غير السعيدة على الدلالات الأصلية والمجازية لتلك المصطلحات، ودلت على خوف وانقباض وتوجس يضرب بعروقه في أعماق النفسية العربية من الحب، ولنتذكر الآن المعاني الكئيبة والقاسية التي توحي بها ظلال كلمات هي من صميم وصفنا للحب مثل الخلة والشغف والهيام والتيم والتدلة !! وتعكس كلمات أخرى معاني ذات دلالة، كأن نجد من معاني الأمة (أي الجارية المملوكة) البغي والفاجرة حرة كانت أو أمة، بل نجد تحت عنوان «نعوت النساء في الفجور» صفة «المومس»

(٤) انظر مرجعها السابق: Conclusion, P. 136.

وهـي الـفـاجرة التي تميل لمريدها، والمومسات: «الاماء اللواتي للخدمة، ولأنهن أكثر مـن يزنين» (٥). ومع هذا فان العناية بالمرأة، بأطوار عمرها، ومظاهر جمالها، ومختلف أعضائـهـا تحتـل مساحة هائلة في المعجم العربي، فالشابة والجارية والـطـروقـة والـعـاتـق والـغـر والخود والخريدة والمعصر، بعض ما نجد من صفات البـنـات بـالـنـسبة للعمر والجمال، كما نجد: الكاعب والناهد والفالك والجبأى والـضـهيأ (٦) أوصافا للجارية من قبل ثدييها، وقس على ذلك سائر مظاهر الحسن فيهـا، وانها للفتة دالة أن ينبهنا المعجم (الافصاح) الى أن ما يطلق على الذكر من صـفـات السن هو ما يطلق على الأنثى، حتى كعوب الأنثى، وشبول الذكر، أي ظـهـور الـعـلامـات المـمـيـزة لجنس كل منهما !! فهذا التوسع المفرط في أوصاف الحـالات والخـصـائـص علام يدل ان لم يدل على مدى الاهتمام ودقة الملاحظة، ومـا يـعـنـيه ذلك من شغف ومزيد تعلق بالشيء ؟! ولقد تأكد هذا التعلق نفسه بـالـكـم الهـائـل مـن الاخبار والقصص والحكايات التي يرويها الفقهاء، دون أن يـسـارعـوا الـى وسـمـهـا بمخالفة الدين، مع وضوح هذه المخالفة. واذن فقد نظرت العقلية العربية دائما الى الحب على أنه سلوك فطري، يكاد يتمتع بوجود مستقل، وأن تجربة الحب تكتسب قدرا من الاستقلال حتى عن أطرافها، بقوة ديناميكيتها الخاصة وتقاليدها المأثورة المستقلة.

ودون أن نـرمـي الـى مجاراة الـبـعـض فـي تشقيق النظرية العربية الى آراء ظـاهـريـة وآراء حنبلية، أو معارضة بعض آخر في القول بانفراد ابن القيم بتمثيل الـنـظـريـة العربية في الحب، فاننا نرى أن الظاهريين: ابن داود وابن حزم، قد سـبـقـا بـأطـيـب جـوانـب النظرية، من حيث هي فكر تأملي في المحبوب، يلتزم بآداب انـكـار الـذات، ومن حيث هي سلوك يرقى بصاحبه الى أن يتلقى سروره عبر سـرور محـبـوبـه. لـقـد أقر الجميع مبدأ المشاكلة، وقد آثرت الأفكار حول هذا

(٥) الافصاح في فقه اللغة جـ١ ص ١٩٩، ٣٣٥ والاشارة تعني تأمل الدلالة التاريخية لما يطلق على هذه الفئة من النساء، وكيف تعامل عبر العصور المختلفة.

(٦) السابق ص ١٦، ١٧.

المبدأ أن تعيده الى منبع قدرى غامض، تأثرا بالحديث الشريف عن ائتلاف الأرواح، وليس غموضه مرادفا لعدم معقوليته، فالمشاهدة المستمرة تؤكد صحته ودقته، وقد أوضحنا ذلك من قبل، ولكن على الرغم من صيغة المفاعلة فانه قد ظلت علاقة الحب ــ في التصور العربي ــ قائمة على محب ومحبوب، مع أن المشاكلة تعني وجود متحابين كل منهما محب ومحبوب. وهذا بدوره قد يرجع الى تأثير التركيب الاجتماعي الذي نظر دائما بالريبة الى المرأة اذ ما أخذت زمام المبادرة وأظهرت أنها البادئة بالحب، قد يرى بعض المحدثين أن هذا أمر في طبيعة الرجل والمرأة، اذ يعتز الرجل بأنه يريد المرأة، ولا تعتز المرأة بأن تريده، لأن الاغواء هو محور المحاسن في النساء، والارادة الغالبة هي محور المحاسن في الرجال (٧). والذي نراه أن المرأة والرجل كليهما يحملان عناصر الاغواء بالمحاسن والارادة معا، ولكن المجتمع في توزيعه للأدوار هو الذي يقوم بالسماح والحظر كما يحدد سلاح الاغواء وسلاح الارادة، وقد أكدت قصص الحب وأخباره وأشعاره قدرة المرأة واعتزازها بأن تريد، وأن تنال ما تريد بالاغواء والارادة. ومهما يكن من أمر فان النظرية العربية نظرت دائما للمحبوب على أنه ممتن عليه، وأما المحب فهو الممدوح، بمعنى أن طبعه المستعد للترقي والسمو هو الذي قاده الى التعلق بالمحبوب، ولهذا ترادفت الأقوال بالزام المحب بالوفاء دون أن تلزم المحبوب بذلك، واعتبرت الثمار الشهية للحب من نصيب المحب، حتى وان كان المحبوب هو المثير، أو هو المثل الأعلى الذي يرغب المحب في الوصول اليه والاتحاد به.

وهناك نظرة أخيرة في تلك الدراسات التي عنينا بها، فاننا حين نتأمل مادتها القصصية فاننا سنجد قصصها لا تنتمي الى طبقة أو قبيلة أو جنس أو وطن .. انهم مجرد رجال ونساء في حالات ونوازع عادية تبدو غير عادية، ولعلها أن تصير كذلك بفعل الكبح ومشاعر الخوف. وهذا الطابع الواقعي لقصص الحب والعشق ربما أدى الى بعض الحرج بالنسبة للمؤلفين الفقهاء، وهو حرج اعتذروا عنه سلفا في مقدماتهم، ولكن هذا المحتوى الواقعي المادي تبقى له دلالة اجتماعية وثقافية

(٧) المرأة في القرآن الكريم ص ٤٤.

على جانب من الأهمية، فالحق أن قصص الحب العذري الطاهر ــ من الناحية الفنية ــ لا تعين الراوي أو القاص على بناء عقدة مركبة .. القصة العذرية عادة غاية في التسطح، وليست قادرة على احداث صدمة الدهشة التي يواجهها و يستشعرها القارىء حين يجد نفسه مع قصص الحيلة وثورة الغرائز، والقصة العذرية حين تصنع وتروى تناسب مجتمعا طبقيا، انها بالاحرى تصنع للسادة المترفين الذين يواجهون الفراغ، و يريدون اثارة عاطفية على قدر من التهذيب والالتزام بالقيم، وربما كانت هذه اللمحة احدى النتائج التي نتوصل اليها بتحديد الفترة التي نشطت فيها قصص الحب العذري والمحيط الجغرافي الذي ظلت أحداثها تدور فيه. أما القصص والأخبار في هذه الكتب من الزهرة الى تزيين الأسواق فان رائحة المادة وألوان الغرائز لم تفارق صفحاتها، وكما نعتبر ذلك اشارة الى نوع القراء المتوجه اليهم بهذه الكتب، فاننا لن نجد التقسيم الأخلاقي للنساء أو الرجال ملتزما بحدود التقسيم الطبقي، لقد وجد الفضلاء أخلاقيا في كل موقع اجتماعي، وكذلك وجد الوضعاء والخلعاء، وهذا يعني الخروج على نمطية التوزيع الأخلاقي على أسس طبقية، كما يعني عدم تنزيه الطبقة العليا بتجنب ما يمكن أن يعتبر بمثابة فضائح لها .. لقد تجلى الانسان مجردا في تلك القصص، يلعب به هواه، وتهبط به غرائزه، و يعيش تجربة الفضيلة بعناء واضح، هي كالمشي على الماء كما يقول ابن الجوزي. على أن بعض هذه الدراسات، و بخاصة عند ابن حزم صاحب طوق الحمامة، والسراج صاحب مصارع العشاق، قد أقرت حرية الحب للمرأة، وحقها المكتسب فيما يمكن أن يحقق لها هواها الخاص، بالحيلة أو الوقيعة، كالرجل سواء بسواء، فقد رويت حكايات متدنية أو خارجة على أصول التهذيب كانت من تدبير نساء عاشقات، ولم نلحظ في صياغة القصة أي ميل الى الازدراء أو التحقير .. انها نفس اللغة التي استعملت في صياغة القصص الأخرى دون أي اختلاف، ودون اضافة تعليق. ولكي يتأكد لنا هذا الملمح يمكن أن نوازن بين كتاب مما أشرنا اليه، وكتاب مثل «أخبار النساء» المنسوب لابن قيم الجوزية، وسنجد ديمقراطية الحب كأوضح ملامح هذه الدراسات.

مــراجــع البحــث

أ: المصادر العربية التراثية:

١ ــ الأبشيهي؛ شهاب الدين محمد بن أحمد: **المستطرف من كل فن مستظرف.** دار الفكر، بيروت.

٢ ــ اخوان الصفاء: **رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء.** المجلد الثالث. دار صادر بيروت ١٩٥٧.

٣ ــ الأصبهاني؛ أبوالفرج علي بن الحسين: **الأغاني،** مصور عن طبعة دار الكتب القاهرة ١٩٦٣.

٤ ــ ابن أبي أصيبعة؛ موفق الدين أبوالعباس أحمد بن القاسم: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء.** دار مكتبة الحياة. بيروت ١٩٦٥.

٥ ــ الأنطاكي؛ داود: **تزيين الأسواق في أخبار العشاق.** دار حمد ومحيو. بيروت ١٩٧٢.

٦ ــ البيضاوي؛ ناصرالدين عبدالله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل.** الحلبي. القاهرة ١٩٣٩.

٧ ــ التنوخي ؛ القاضي أبوعلي: المحسن بن علي**الفرج بعد الشدة،** تحقيق الشالجي دار صادر. بيروت ١٩٧٨.

٨ ــ الثعالبي ؛ أبومنصور عبدالملك بن محمد : **التمثيل والمحاضرة ،** تحقيق الحلو. القاهرة ١٩٦١ .: **فقه اللغة وسر العربية ،** مطبعة الاستقامة بالقاهرة

٩ ــ الجاحظ؛ أبوعثمان عمرو بن بحر: **المحاسن والأضداد.** الشركة اللبنانية للكتاب ١٩٦٩.

: **رسائل الجاحظ،** تحقيق هارون. الخانجي القاهرة ١٩٦٥.

: **الحيوان،** تحقيق هارون. الحلبي بالقاهرة ١٣٥٧هـ.

١٠ــ ابن الجوزي، أبوالفرج عبدالرحمن: **ذم الهوى،** تحقيق مصطفى عبدالواحد. القاهرة ١٩٦٢.

١١ـ ابن أبي حجلة؛ شهاب الدين أحمد بن حجلة المغربي: **ديوان الصبابة.** دار حمد ومحيو. بيروت ١٩٧٢.

١٢ـ ابن حزم؛ علي بن أحمد بن سعيد: **طوق الحمامة في الالفة والألاف.** دار المعارف القاهرة ١٩٧٧.

: **كتاب الأخلاق والسير.** اللجنة الدولية. بيروت ١٩٦١.

١٣ـ الحصري القيرواني؛ أبو اسحاق ابراهيم بن علي: **زهر الآداب وثمر الألباب،** تحقيق زكي مبارك. دار الجيل. لبنان ١٩٧٢.

١٤ـ أبوحيان التوحيدي: **الامتاع والمؤانسة،** تحقيق أحمد أمين وزميله، المكتبة العصرية. صيدا. لبنان.

١٥ـ ابن الخطيب؛ الوزير لسان الدين: **روضة التعريف بالحب الشريف.** تحقيق عطا. دار الفكر العربي. القاهرة.

١٦ـ ابن خلدون؛ عبدالرحمن بن محمد: **مقدمة ابن خلدون** ـ دار الشعب. القاهرة.

١٧ـ خورشيد، فاروق: **في الرواية العربية.** الدار المصرية. الاسكندرية.

١٨ـ ابن داود؛ أبو بكر محمد بن سليمان الأصفهاني: **النصف الأول من كتاب الزهرة.** الآباء اليسوعيين. بيروت ١٩٣٢.

: **النصف الثاني من كتاب الزهرة** تحقيق السامرائي والقيسي، بغداد ١٩٧٥.

١٩ـ ابن الدباغ؛ عبدالرحمن بن محمد الأنصاري: **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب.** تحقيق هـ.ريتر. دار صادر بيروت ١٩٥٩.

٢٠ـ الديلمي؛ أبوالحسن علي بن محمد: **عطف الألف المألوف على اللام المعطوف.** تحقيق ج. ك. فاديه. القاهرة ١٩٦٢.

٢١ـ الراغب الأصبهاني؛ أبوالقاسم حسين بن محمد: **محاضرات الأدباء.**

٢٢ـ السراج؛ أبومحمد جعفر بن أحمد القاريء **مصارع العشاق** دار صادر. بيروت.

٢٣ـ السبكي؛ تاج الدين أبونصر عبدالوهاب: **طبقات الشافعية**، تحقيق الحلو والطناحي،الحلبي. القاهرة ١٩٦٦.
٢٤ـ ابن سينا؛ الشيخ الرئيس أبوعلي: **رسائل ابن سينا**. ليدن ١٨٨٩.
٢٥ـ السيوطي؛ جلال الدين: **نزهة الجلساء في أشعار النساء**. تحقيق المنجد. المكشوف. بيروت ١٩٥٨.
٢٦ـ ابن عبد ربه؛ أبوعمر أحمد بن محمد: **العقد الفريد**. لجنة التأليف والترجمة. مصر ١٩٤٩.
٢٧ـ العرجي، عبدالله بن عمر: **ديوان العرجي**، تحقيق الطائي والعبيدي. بغداد ١٩٥٦.
٢٨ـ العقاد؛ عباس محمود: **المؤلفات الكاملة:** عن عمر بن أبي ربيعة، وجميل. بيروت
: المرأة في القرآن الكريم. كتاب الهلال القاهرة ١٩٥٩.
٢٩ـ الغرناطي؛ عبدالحق بن عطية: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. تحقيق الملاح. القاهرة ١٩٧٤.
٣٠ـ الغزولي؛ علاءالدين البهائي: **مطالع البدور في منازل السرور**. مطبعة ادارة الوطن. القاهرة ١٢٩٩هـ.
٣١ـ الغزالي؛ أبو حامد محمد بن محمد: **احياء علوم الدين**. دار المعرفة. بيروت.
٣٢ـ أبوالفداء : **تفسير القرآن العظيم** ـ دار احياء التراث العربي بيروت ١٩٦٩.
٣٣ـ ابن قتيبة، أبومحمد عبدالله الدينوري: **الشعر والشعراء**، تحقيق شاكر. دار المعارف القاهرة ١٩٦٦.
: **عيون الأخبار**. وزارة الثقافة. القاهرة ١٩٦٣.
٣٤ـ القلقشندي؛ أبو العباس أحمد بن علي: **صبح الأعشى في صناعة الانشا**. وزارة الثقافة القاهرة ١٩٦٣.

٣٥ـ ابن قيم الجوزية ؛ شمس الدين محمد: **روضة المحبين ونزهة المشتاقين.** دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٧٧.
: **أخبار النساء.** دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٣.
٣٦ـ المرزباني؛ أبو عبدالله محمد بن عمران: **أشعار النساء،** تحقيق العاني وناجي. بغداد ١٩٧٦.
٣٧ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، **مروج الذهب ومعادن الجوهر.** دار الاندلس. لبنان ١٩٦٥.
٣٨ـ النويرى؛ شهاب الدين أحمد س عبدالوهاب: **نهاية الارب في فنون الأدب.** وزارة الثقافة. الفاهرة.
٣٩ـ الوشاء؛ أبو الطيب محمد بن اسحاق: **الموشى أو الظرف والظرفاء.** دار صادر بيروت ١٩٦٥.
٤٠ـ يزيد؛ الوليد بن يزيد: **ديوان الوليد بن يزيد.** جمع وتحفيق ف جابرلي. دار الكتاب الجديد. بيروت ١٩٦٧.

ب ـ المخطوطات:
٤١ـ ابن فليته؛ أحمد بن محمد بن علي اليمني: **رشد اللبيب الى معاشرة الحبيب** ـ مخطوط بدار الكتب المصرية.
٤٢ـ ابن فهد الحنبلي؛ محمود بن سليمان: **منازل الأحباب ومنازه الألباب** ـ مخطوط بمكتبة أحمد الثالث ـ بتركيا.
٤٣ـ الكسائي؛ أحمد بن سليمان بن حميد: **روضة العاشق ونزهة الوامق** ـ مخطوط بمكتبة أحمد الثالث ـ بتركيا.
٤٤ـ الكوراني؛ محمد بن الحسين: **أمل الذكر** ـ مخطوط بالمتحف البريطاني.

جـ ـ المعاجم:
٤٥ـ الزركلي؛ خيرالدين: **الأعلام.** دار العلم للملايين. بيروت ١٩٧٩.

٤٦ــ ابن منظور؛ محمد بن مكرم المصري: **لسان العرب المحيط**. بيروت ١٩٦٨.

٤٧ــ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء** بيروت.

٤٨ــ جماعة من المستشرقين: **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. ليدن ١٩٦٢.

د ــ المراجع الأجنبية:

٤٩ــ أفلوطين: **التساعية الرابعة في النفس**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. وزارة الثقافة. القاهرة ١٩٧٠.

٥٠ــ Forster, E.M: Aspects of the Novel. Penguin Books. 1966.

٥١ــ Giffen. Lois Anita: Theory of Profane Love: Among the Arabs: The Development of the Genre, University of London Press 1972.

٥٢ــ نلينو، السنيور كرلو: **علم الفلك**، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى. روما ١٩١١.

٥٣ــ دي روجمون، دنيس: **الحب والغرب**، ترجمة عمر شخاشيرو. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٧٢.

٥٤ ــفاديه. ج. ك: **الغزل عند العرب**، ترجمة ابراهيم الكيلاني. دمشق ١٩٧٩.

٥٥ ــ Watt, Ian, The Rise of the Novel, Penguin Books, 1966.

هـ ــ المراجع العربية:

٥٦ ــابراهيم، زكريا: **ابن حزم الاندلسي**. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة.

: مشكلة الحب. مكتبة مصر. القاهرة.

٥٧ ــابراهيم، عبدالحميد: **قصص العشاق النثرية في العصر الأموي**. القاهرة ١٩٧٢.

٥٨ ـ الأهواني، أحمد فؤاد: **أفلاطون**. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٥.
٥٩ ـ الجواري؛ أحمد عبدالستار: الحب العذري. دار الكتاب العربي بمصر ١٩٤٨.
٦٠ـ الحاجري، طه. ابن حزم: **صورة أندلسية**. دار الفكر العربي. القاهرة.
٦١ـ حسين. طه: **حديث الاربعاء**. دار المعارف. القاهرة.
: **قادة الفكر**. دار المعارف. القاهرة.
٦٢ـ حلمي، أحمد كمال الدين: **٣٥٠٠ عام من عمر ايران**، مؤسسة على جراح الصباح الكويت ١٩٧٩.
٦٣ـ الصابوني، محمد علي: **مختصر تفسير ابن كثير**. دار القرآن الكريم. بيروت ١٣٩٣ هـ.
٦٤ـ عبد الحميد، عرفان: **الفلسفة في الاسلام** ـ دار التربية. بغداد.
٦٥ـ العظم، صادق جلال: **في الحب والحب العذري**. دار العودة. بيروت ١٩٧٤.
٦٦ـ فيصل، شكري: **تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام**. دار العلم للملايين ط ٤.
٦٧ـ القط، عبدالقادر: **في الشعر الاسلامي والأموي**. دار النهضة العربية. بيروت ١٩٧٥.
٦٨ـ مكي، الطاهر: **دراسات عن ابن حزم** ـ مكتبة وهبه. القاهرة ١٩٧٦.
٦٩ـ نجم، وديعة: **القصص والقصاص في الأدب الاسلامي**. وزارة الاعلام. الكويت ١٩٧٢.
٧٠ـ هلال؛ محمد غنيمي: **الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية**. دار نهضة مصر القاهرة ١٩٧٦.

المحتوى



صدر في هذه السلسلة

٢٧ ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف د. عبدالستار ابراهيم
٢٨ ـ افريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة شوقي جلال
٢٩ ـ العرب والتحدي	تأليف د. محمد عمارة
٣٠ ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف د. عزت قرني
٣١ ـ الموشحات الاندلسية	تأليف د. محمد زكريا عناني
٣٢ ـ تكنولوجيا السلوك الانساني	ترجمة د. عبدالقادر يوسف
٣٣ ـ الانسان والثروات المعدنية	تأليف د. محمد فتحي عوض الله
٣٤ ـ قضايا افريقية	تأليف: د. محمد عبدالغني سعودي
٣٥ ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ـ١٩٧٠	تأليف: د. محمد جابر الانصاري
٣٦ ـ الحب في التراث العربي	تأليف: د. محمد حسن عبدالله



المؤلف في سطور

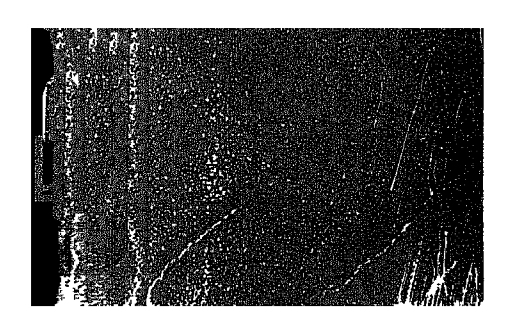
د. محمد حسن عبد الله

- ولد عام ١٩٣٥ بمدينة المنصورة ــ بمصر.
- أستاذ النقد الأدبي بجامعة الكويت.
- حصل على الدكتوارة بمرتبة الشرف الأولى من كلية الآداب ــ جامعة عين شمس ــ سنة ١٩٧٠.
- عمل بالكويت منذ تخرجه وإلى الآن، وانضم الى قسم اللغة العربية بجامعة الكويت منذ تأسيسها سنة ١٩٦٦.
- له اهتمام بدراسات أدب الخليج، والكويت بصفة خاصة.
- كتب الرواية والقصة القصيرة، وله روايتان منشورتان، ومجموعة قصص قصيرة.
- من أهم مؤلفاته: الواقعية في الرواية العربية ــ كليوبترا في الأدب والتاريخ ــ مقدمة في النقد الأدبي ــ الصورة والبناء الشعري ــ الاسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ.
- ومؤلفاته في الأدب الكويتي: الحركة الأدبية والفكرية في الكويت ــ ديوان الشعر الكويتي (احتيار وتقديم) ــ الصحافة الكويتية في ربع قرن (ببليوجرافيا) ــ الحركة المسرحية في الكويت ــ المسرح الكويتي بين الخشية والرجاء ــ صقر الرشود مبدع الرؤية الثانيه.

البلد	السعر	العملة	البلد	السعر	العملة	البلد	السعر	العملة
الكويت	٢٥٠	فلسا	ليبيا	٢٥	قرشا	عمان	٤	ريال
السعودية	٥	ريال	المغرب	٥	دراهم	اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
العراق	٣٠٠	فلسا	تونس	٥٠٠	مليم	اليمن الشمالية	٤ر٥	ريال
الاردن	٢٥٠	فلسا	الجزائر	٥	دنانير	البحرين	٤٠٠	فلس
سوريا	٣	ليرات	مصر	٢٥٠	مليما	قطر	٥	ريال
لبنان	٢ر٥	ليرة	السودان	٢٥٠	مليما	الامارات العربية	٥	درهم

الاشتراكات : يكتب بشأنها الى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،
ص ب ٢٣٩٩٦ ـ الكويت


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




٢٥٠
فلساً


مطابع الأنباء . الكويت